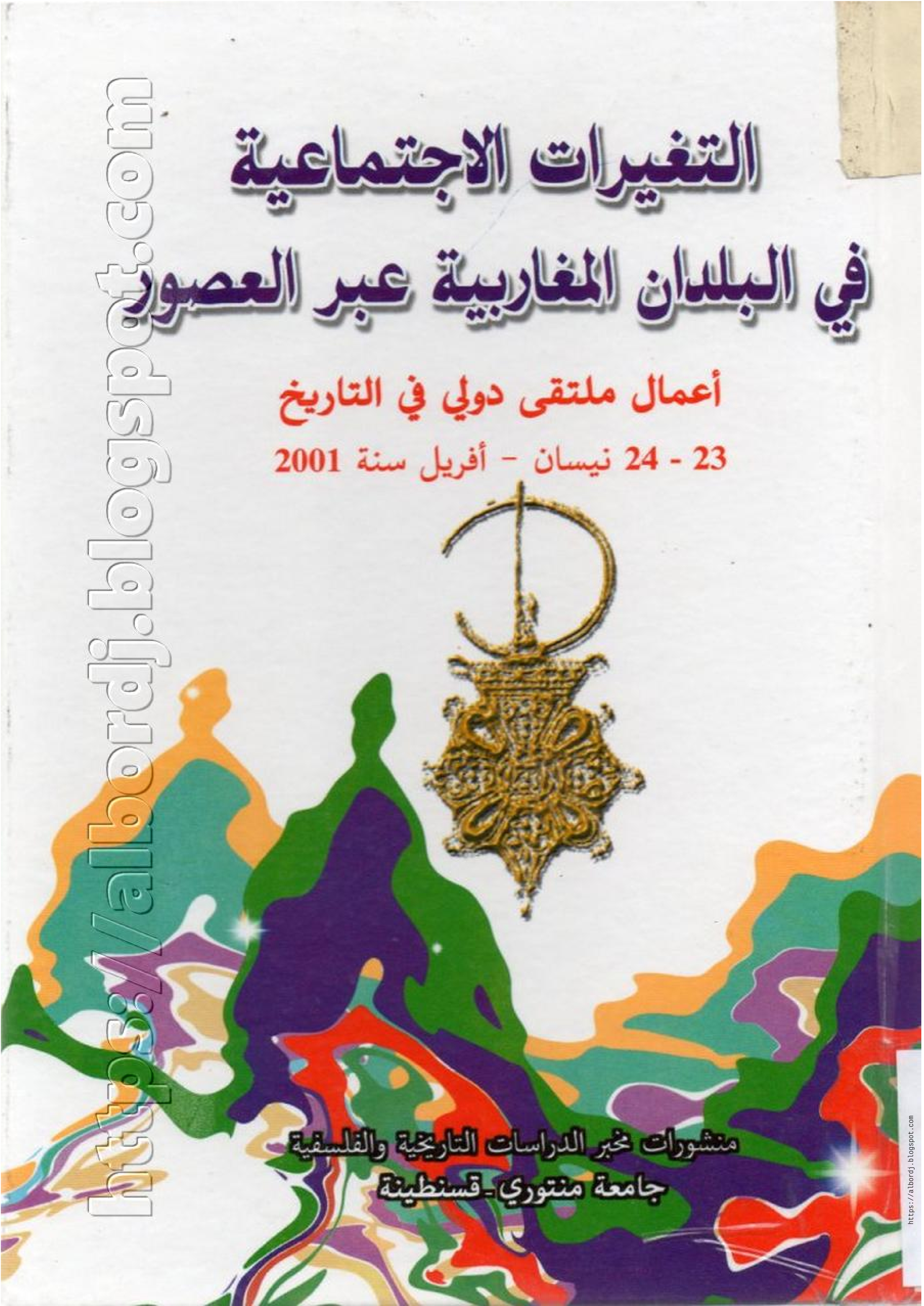


التغيرات الاجتماعية
في البلدان المغاربية عبر العصور
أعمال ملتقى دولي في التاريخ
23 - 24 نيسان - أفريل سنة 2001
منشورات مخبر الدراسات التاريخية والفلسفية
جامعة منتوري ـ قسنطينة

التغيرات الاجتماعية

في البلدان المغاربية عبر العصور

أعمال الملتقى الدولي للتاريخ

المنتظم يومي 23 - 24 نيسان - أفريل سنة 2001

جامعة منتوري قسنطينة

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

مخبر الدراسات التاريخية والفلسفية وقسم التاريخ

منشورات المخبر

مطبوعات جامعة منتوري قسنطينة

ومخبر الدراسات التاريخية والفلسفية وقسم التاريخ

تم الطبع بشركة دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع عين مليلة – الجزائر

الهاتف: 47 .95 .44 .032 / 00 .92 .44 .032

الفاكس: 18 .94 .44 .032

http://www.elhouda.com

email:info@elhouda.com

مقدمة الكتاب

يعدّ هذا الكتاب ثمرة من ثمار التنسيق العلمي بين مخبر الدراسات التاريخية والفلسفية وقسم التاريخ، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة منتوري قسنطينة، لأنه يجمع بين دفتيه جلّ المحاضرات التي ألقيت في الملتقى الدولي الذي التأم في رحاب الكلية يومي 23-24 نيسان "أفريل" سنة 2001 بالتعاون بين المخبر والقسم.

يتناول موضوعا حيويا قلّت فيه الدراسات العلمية والمؤلفات العامة على حدّ سواء وهو موضوع التاريخ الاجتماعي في البلدان المغاربية التي تشكو كلها تقريبا من ضآلة الانتاج العلمي في هذا المجال.

أما الهدف الرئيس من اختيار هذا الموضوع بالذات فينطلق أساسا من التوجه العام الذي يسعى إليه كل من قسم التاريخ ومخبر الدراسات التاريخية والفلسفية وهو الاهتمام بالتاريخ الاجتماعي لحركة المجتمع المغاربي عبر العصور وبالتالي توفير مرجعية علمية للطلبة والأساتذة في مختلف مراحل الدراسة والعمل على تطوير البحث العلمي في هذا المجال، فهي مهمة أساسية في سياسة البحث العلمي الذي تسعى الدولة اليوم إلى تكريسه في إطار مخابر البحث العلمي الجديدة.

أما محتوى الكتاب فنعتقد أنه قد عالج قضايا جدّ حيوية في تاريخ المجتمع المغاربي لا سيما في مضمار الابتكارات أو الإبداعات الفكرية والظواهر الاجتماعية النادرة في المؤلفات التاريخية المختلفة وهو مرجع علمي جدير بالاعتماد في بحوث الطلبة والباحثين على العموم.

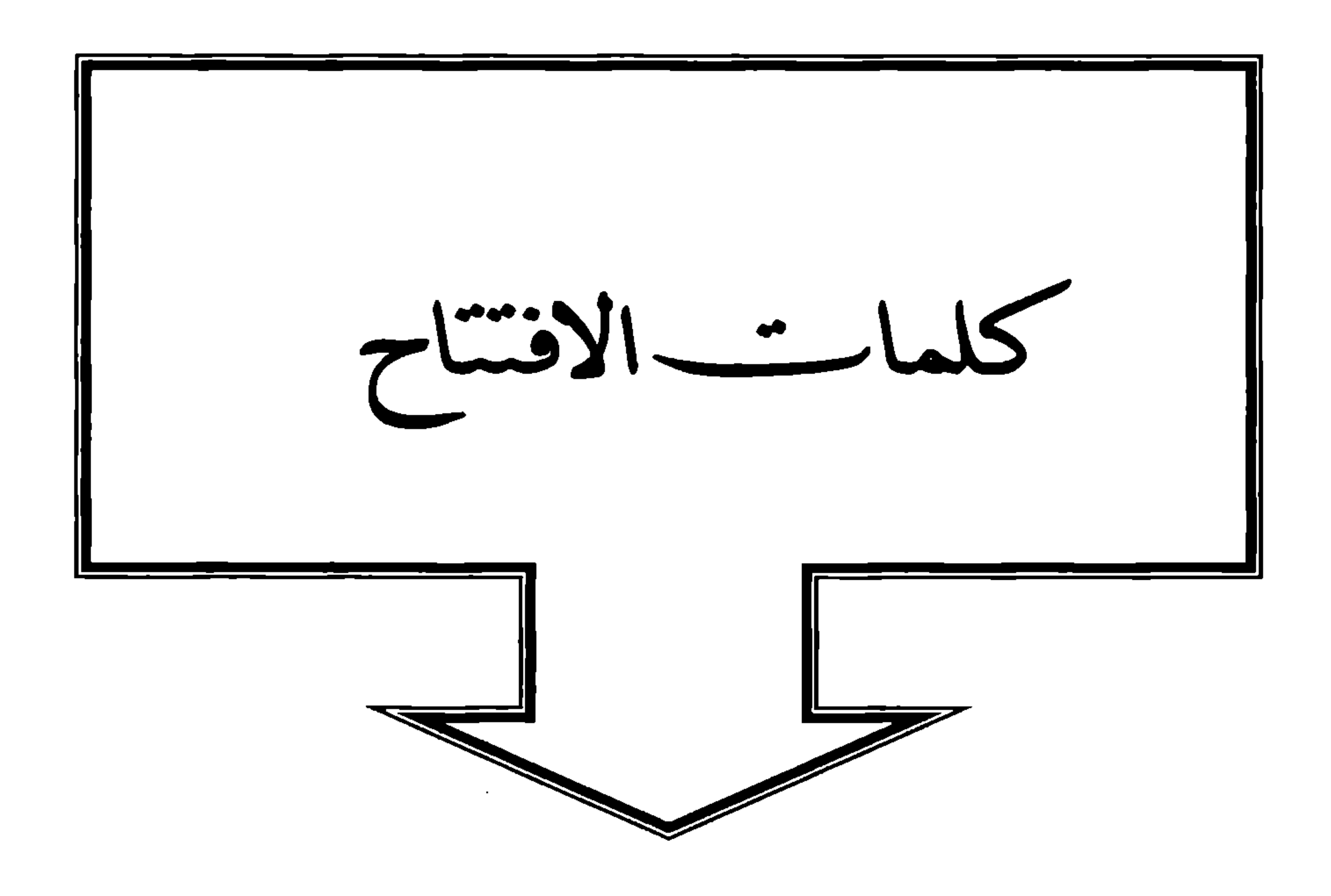
وقد تم تصنيف مادة الكتاب وفقا لبرنامج الملتقى.

وإذا كنا لم نستطع في هذه الطبعة الأولى تذييل الكتاب بالتعقيبات والأسئلة والردود المتنوعة التي دارت في قاعة الملتقى فإننا نَعِد القراء الكرام بنشرها في طبعة ثانية إن شاء الله لأنهما على جانب كبير من الأهمية.

مدير مخبر الدراسات التاريخية والفلسفية

د. عبد الكريم بوصفصاف

قسنطينة يوم 28 "أيار" ماي 2002


كلمات الافتتاح

كلمة السيد مدير مخبر الدراسات التاريخية والفلسفية

د. بوصفصاف عبد الكريم

بسم الله الرحمن الرحيم

والصلاة والسلام على أشرف المرسلين

ما كان في هذه الدنيا بنو زمن إلاّ وعندي من أخبارهم طــرف

- ❖ سيــدي رئيــس الــجــامــعــة، **د. عبد الحميد جكون**؛
- ❖ سيــدي رئيس المجلس الولائي لولاية قسنطينة، **د. علي بوشوشة**؛
- ❖ زميلي وصديقي عميد كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، **د. حميد خروف**؛
- ❖ أخي وصديقي رئيس اللجنة العلمية لقسم التاريخ، **د. محمد الصغير غانم**؛
- ❖ السادة عمداء الكليات؛
- ❖ السادة مديرو المخابــر؛
- ❖ السادة رؤساء الأقسام؛
- ❖ السادة رؤساء المجالس العلمية؛
- ❖ سادتي الضيــوف الكــرام؛
- ❖ زميلاتي زملائي الأساتذة الأفاضل؛
- ❖ أعزائــي الطلبــة والطالبــات؛

إنه لمن أجمل أيام العمر الطويل أن يلتقي المرء على الدوام مع السادة العلماء والأساتذة الأجلاء والطلبة النبهاء، في أجواء علمية بهيجة تثلج الصدور وتبعث الأمل في النفوس وتلقح الأفكار والآراء والنظريات بالمعارف والعلوم المختلفة.

سادتي الحضور:

يسرني بهذه المناسبة العلمية السعيدة باسمي الخاص وباسم زملائي أعضاء مخبر الدراسات التاريخية والفلسفية، أن أرحب بالأساتذة الأفاضل الذين جاءوا من الجامعات الوطنية ومن أربعة بلدان عربية شقيقة: لبنان الصمود ومصر الكنانة وتونس الخضراء والجزائر البيضاء ومراكش الحمراء، وموريطانيا الناهضة. وأن أشكرهم على تجشمهم مشقة السفر وقلق المطارات وأقول لهم أهلا بالاخوة الأشقاء والأحبة الأصدقاء حللتم أهلا ونزلتم سهلا بين ظهرانينا في مدينة العلم والعلماء مدينة ابن باديس العظيم، الذي جاهد وناضل بالقلم واللسان لتعيش الجزائر حرّة مستقلة في ظل العروبة والإسلام وثمار الحضارة الحديثة، وهو القائل:

فمن كان يبغي ودّنا فله الكرامة والرحب

ومن كان يبغي ذلنا فله المهانة والعطـــب

هذا نظام حياتنا بالنور خطــا وباللهـــب

هذا لكم عهدي به حتى أوسد في الترب

فإذا هلكت فصيحتي تحيا الجزائر والعرب

سادتي الحضور:

إنّ هذا الملتقى الدولي الذي تلتئم فعاليته في هذا اليوم الأغرّ، سيتناول موضوعات أساسية وحساسة في ماضينا وحاضرنا وهي موضوعات تتمحور محاضرتها كلّها حول **"التاريخ الاجتماعي للبلدان المغاربية عبر العصور"**.

ومعلوم سادتي الأفاضل أن الحاضر غرس الماضي والمستقبل جني الحاضر والتاريخ سجل الزمن لحياة الشعوب والأفراد والأمم.

لقد كان الناس قبل ظهور علم التاريخ يؤرخون بأشهر الوقائع وأعظم الحوادث التي يندر وقوعها إلى أن ظهر التاريخ في الألف الرابع قبل الميلاد.

وأشهر تواريخ العالم هي خمسة: تاريخ العرب، وتاريخ القبط، وتاريخ الروم، وتاريخ الفرس، وتاريخ اليهود.

أما التاريخ فهو للزمن مرآة، وتراجم العلماء للمشاركة والمشاهدة مرقاة وأخبار الماضين لمن عانته الهموم ملهاة.

وقد أفادنا التاريخ حزما وعزما وموعظة وعلما، وهمة تذهب هما، وبيانا يزيل وهنا ووهما، وصبرا يبعث التأسي بمن مضى واحتشاما يوجب الرضى بما خفي وجلا من القضاء.

وفي القرآن الكريم: **﴿وكلا نقص عليك من أنباء الرسل ما نثبت به فؤادك﴾**

وقوله: **﴿لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب﴾**

وقال حسان بن يزيد: "**لم أستعن على دفع كذب الكذابين بشيء مثل التاريخ**".

أما أبو منصور الثعالبي فقد قال: "**أذكر من مضى واعتبر بمن خلا تزل غرتك وتزيد بصيرتك**".

وفي الحكمة اليونانية: "**أن في تعميم التاريخ تعليم للفلسفة بالأمثلة**".

والحق أن الأمم لا تستطيع أن تنهض نهضة صحيحة إلا إذا فهمت ماضيها أحسن فهم واتخذت منه في حاضرها جسرا إلى المستقبل.

وأن الأمة التي يستهين أبناؤها بماضيها، ويزهدون في أخبارها، لا يأمن حاضرها من استخفافهم ولا تصان كرامتها من استهتارهم، كما لا تسلم نفوسهم من الهوان، إذ لا مناعة لعصبيتهم القومية، ولا عصمة لعزتهم الوطنية.

إن حياة الأمة أيها السادة هي سلسلة متصلة ووحدة واحدة لا تتجزأ، فمن لا يعتبر بماضيها، لا يصلح أن يرعى زمام حاضرها لأن من لا ماضي له لا حاضر له ومن لا حاضر له لا مستقبل له.

وللتاريخ أثر كبير في الثقافة العامة، فهو سجل الأيام من سياسة وعمران وفن وأدب.

قال أبو حيان: "**عليكم بمطالعة التواريخ فإنها تلقح عقلا جديدا**".

وقال حكيم الشرق السيد جمال الدين الأفغاني:

"**لا جامعة لقوم لا لسان لهم، ولا لسان لقوم لا آداب لهم، ولا عزة لقوم لا تاريخ لهم، ولا تاريخ لقوم إذا لم يقم منهم أساطين تحمي وتحي آثار رجال تاريخها فتعمل عملهم وتنسج على منوالهم**".

وهكذا فإنه لا شيء أسرع تصحيحا لسلوك الناس من معرفة الماضي... وخير تعلم وإعدادا للحياة السياسية النشيطة هو دراسة التاريخ.. والتاريخ وحده هو الذي ينضج عقولنا ويهيئها لتنظر إلى الأشياء نظرة صحيحة مهما تكن الأزمات أو سير الحوادث.

وما التاريخ بقديمه وحديثه إلا بمثابة نظارات ينظر بواسطتها إلى النفس البشرية. وإلى العقل البشري وتتبعا لخطواتها في مضمار الحياة، وإن المؤرخ هو الذي يلمس بيدي عقله قروح الإنسانية ويعرف مواطن علاتها، لأنه يقرأ في كتاب الحياة فصولا متنوعة تشمل جميع أطوارها وأدوارها، وهو نفسه صحافي الأزمنة الغابرة، ومعلم الأزمنة الحاضرة.

والتاريخ مشكاة الحقيقة، وشاهد الماضي، ورائد المستقبل.

والحق أن دراسة التاريخ تنشط العقل وتفتقه وتساعده بطرق شتى، وأن دراسة التاريخ دون سواها أصلح الدراسات لتعويد الإنسان الفضائل الخاصة والعامة.

وأن قراءة التاريخ تكسبنا تصورا صحيحا لما هو عارض موقوت بالقياس إلى ما هو أبدي باق في حياة الإنسان.

كما أن دراسة التاريخ تعد أعظم درس ممتع لتتبع أحوال الماضي في خدمة المستقبل، لأنها تعطينا أمثلة واقعية تطبيقية عن سير جميع الشخصيات الفاعلة في الماضي، فهي دروس نموذجية نقتدي بها في سير الحكماء في محاسنهم ونتجنب سيرة الحمقى في أخطائهم.

وقد كان التاريخ في الماضي ملكا لأشخاص وعائلات معدودة في التاريخ أما الآن فقد أصبح ملكا مشاعا بين كل أفراد المجتمع وبين شعوب المعمورة قاطبة.

ولا شك أن التاريخ هو أعظم أستاذ في تنمية أفكارنا وتوسيعها وتعريفنا بسير الحضارة وتطورها.

- أيها السيدات والسادة لا يسعني في نهاية كلمة الافتتاحية هذه إلا أن أرحب بكم مرة أخرى وأتمنى لكم إقامة طيّبة في مدينتنا، أم الحواضر في الماضي والحاضر وطاب مقامكم ولملتقانا هذا النجاح والتوفيق ودمتم خدمة للعلم المعرفة ولأمتنا العربية في مواقفها إزاء التحديات العالمية الكبرى.

والسلام عليكم ورحمة الله تعالى وبركاته

كلمة السيد عميد الكلية للعلوم الانسانية والاجتماعية

د. حميد خروف
– جامعة منتوري قسنطينة –

بسم الله الرحمن الرحيم

والصلاة والسلام على أشرف المرسلين

السادة الكرام...

- رئيس جامعة منتـــوري؛
- رئيس المجلس الولائي لولاية قسنطينة؛
- السادة نواب المجلس الوطني الشعبي؛
- ممثلو وسائل الإعـــلام؛

السادة الأفاضل...

- نواب رئيس الجامعة؛
- عمداء الكليات ورؤساء المجالس العلمية؛
- رؤساء الأقسام واللجان العلمية والمخابر؛

ضيوفنا الأخيار...

- الأساتذة الأجلاء... الاستاذات الجليلات؛
- أبنائي الطلبة... بناتي الطالبات...

سلام الله عليكم ورحمته وبركاته

بداية... أود باسم أسرة كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية (أساتذة وطلبة وموظفين)، أن أُعرب لجمعكم الموقر هذا من داخل الوطن ومن خارجه عن فائق السعادة وجزيل الشكر لتشريفنا بالحضور وتلبية دعوة المشاركة في فعاليات الملتقى الدولي الذي

ينظمه قسم التاريخ بمشاركة مخبر الدراسات الفلسفية والتاريخية حول "التغيرات الاجتماعية في البلدان المغاربية عبر العصور" برعاية رئيس جامعة منتوري..

ضيوفنا الكرام...

ينعقد هذا الملتقى ونحن في ظل متغيرات عالمية تمثل منعطفا تاريخيا هاما - هذه المتغيرات تدفعنا إلى ضرورة مواكبة التحولات السريعة التي يشهدها العالم من حولنا — وهو الأمر الذي يدعو بالضرورة للانطلاق من فهم الذات الاجتماعية عبر مسار التطور التاريخي ضمن رؤية شاملة..

وعليه يكتسي عقد هذا الملتقى أهمية بالغة كونه يركز على جانب ظل لوقت طويل مُغَيَّبا عن حقل الدراسات التاريخية ويتعلق الأمر بفهم دينامية المجتمع كعنصر فاعل له الحدث التاريخي في مقابل ممارسة التدوين الذي انصب حينا من الزمن على أصحاب التيجان والعروش.. ومهما تعددت الرؤى، لا يمكننا نحن في هذا الجيل أن نحصل على التاريخ النهائي، ولكن بامكاننا التصرف بالتاريخ الاصطلاحي والانتقال من التأويل إلى الفهم.

لا شك اليوم وبتطور المناهج وتوسع المجال المصدري باستخدام كتب المناقب والنوازل والتصوف وسجلات المحاكم الشرعية والأوقاف وكذلك بعض المخلفات الأثرية أصبح لزاما على المشتغلين بالعلوم الاجتماعية امعان النظر والفكر في مسار الذات فهما وفي حقائق المجتمع تفسيرا.. وضمن هذا المنظور فإن موضوع الملتقى يطرح اشكالية معرفية لفهم دينامية المجتمع المغاربي وتفسير الحقائق التاريخية المرتبطة بالحياة المعيشية ضمن سياق شمولي تبدو معالمه في كافة مناحي النشاطات الاجتماعية.

أيها الحضور الكريم...

اعتقد أن هذه الالتفاتة تأتي في ظرف أحوج ما تكون فيه هذه المجتمعات المغاربية إلى فهم آليات وعوامل التغير انطلاقا من تكامل الرؤى الاجتماعية والتاريخية في ظل أوضاع سياسية مختلفة تعاقبت على المنطقة عبر العصور.

إن الإحاطة بعوامل التغير الاجتماعي وفهم المتغيرات الثقافية الشاملة في هذه المنطقة لا يتحقق بالشكل المرغوب إذا لم يكن ضمن سياق تاريخي — اجتماعي تسع المتغيرات.. ومن هنا تبدو أهمية دور المؤرخ في استيعاب المجتمع ونشاط الباحث الاجتماعي في تفسير

الحقائق التاريخية وهو دور يتكامل وينسجم مع دور الانتروبولوجيين، بل وأكثر من ذلك يصير حتما على هذا أو ذاك الالمام بالوضع المجتمعي ضمن سياقه التاريخي ومن ثم تبقى الحقائق مقدمته أو الرأي فهو حر..

إن الإجابة عما هو التاريخ تعكس بوعي أو بدون وعي موقفنا من الزمان وتشكل جزءا من اجابتنا عن السؤال الأكثر شمولا حول الوقف الذي نتخذه من المجتمع الذي نعيش فيه.. ولكن عندما تثار نقاط من هذا النوع يخطر في ذهني قول "هاوسمان" الدقة واجب إنما ليست فضيلة فهي شرط ضروري يتطلبه عمل المؤرخ ولكنها ليست وظيفته.

أيها الحضور الكريم...

إن الوضع الذي يمر به العالم في بداية الألفية الثالثة يحتم علينا أن نؤسس لبناء بلداننا المغاربية انطلاقا من التحليلات الموضوعية لكل أشكال البناء الاجتماعي القديم، وقد لا أكون في حاجة كبيرة إلى التدليل على هذه الحتمية، ولكني على يقين بأن النخبة الممتازة المشاركة من الأساتذة الأجلاء وأهل الاختصاص وأصحاب الفكر تساهم لا محالة في إضاءة الكثير من الجوانب الغامضة في هذا الموضوع والتي مازالت تثير الجدل والنقاش لدى الدوائر الفكرية..

وفي ختام كلمتي لا يسعني في هذا المقام إلا أن أتوجه مرة أخرى بتحية اكبار إلى كل الذين شرفونا بحضورهم.. كما أود بهذه المناسبة الاعراب عن شكري وعرفاني لكل الزملاء الأساتذة بقسم التاريخ ومخبر الدراسات الفلسفية والتاريخية فضلا عن الموظفين الذين عملوا كلهم جاهدين لتحسين هذا الاطار الفكري.

وفقنا الله جميعا

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته

2001/04/23

كلمة السيد رئيس اللجنة العلمية لقسم التاريخ

د. محمد الصغير غانم

- السيد رئيس جامعة منتوري – قسنطينـــة –.
- السيد رئيس جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية.
- السيد عميد كليـــة العلوم الإنسانيـــة والاجتماعيـــة.
- السادة عمداء الكليات الذين شرفـــونا بحضـــورهم.
- السيد رئيس مخبر العلوم الاجتماعية للدراسات التاريخية والفلسفية.
- السيـــدة رئيســـة قســـم التاريـــخ.
- السادة الأساتذة الضيوف الذين قدموا من جامعات الوطن العربي والجامعات الجزائرية.
- زملائـــي الأساتـــذة.
- أبنائي الطلبة والطالبات.
- أيها الحضور الكريـــم.

إنه لمن دواعي الغبطة والسرور أن نلتقي في هذه المدينة المضيافة "كيرتا" النومدية أو "سيرتا" كما يحلوا للبعض تسميتها. وقسنطينة الجزائر المناضلة قبلة الثوار وملجأ الشرفاء والأحرار، ومهد العلم والعلماء بمناسبة عقد هذا الملتقى التاريخي العلمي الذي هو تحت عنوان: **"التغيرات الاجتماعية في البلدان المغاربية عبر العصور"** والذي نحن في أمس الحاجة إليه، لا سيما في هذه المرحلة التي تتطلب منا الحفاظ على شخصيتنا بكل ما تمثله من عمق تاريخي وتراكمات ثقافية وحضارية تمتد عبر العصور والتمكن ثم التفاعل مع ثورتي التكنولوجيا والمعلوماتية اللتين يقودهما العالم المتقدم، وكل ذلك يهدف إلى حفظ التوازن داخل مجتمعاتنا من جهة وتمثيل وتحويل علوم العصر والمشاركة والابداع فيها وحتى المنافسة إذا عرفنا كيف نستغل الظروف الملائمة.

اننا أيها السادة نسعى من خلال هذا الملتقى التاريخي العلمي إلى طرح الإشكالية الملائمة التي توصلنا إلى إيجاد الطرق الناجعة لدراسة مجتمعاتنا المغاربية وذلك بتوجيه الاهتمام للإنسان الذي هو ثروة العصر التي لا تنضب، والابتعاد عن سير الأشخاص

والأحداث التاريخية الجافة التي تبنى كرونولوجيا دون إعطاء الفرصة للتأثير والتأثر. وكذا الاستفادة من سلبيات الماضي قصد تجنبها في بناء الحاضر وتوجيه المستقبل.

وعليه فالتطور الاجتماعي واحتكاك الأفراد والجماعات ببعضهم البعض عبر العصور هو الهدف الذي نسعى إلى ازاحة الغبار عليه في هذا الملتقى الذي دعوناكم إليه.

فالموقع الجغرافي الملائم لبلداننا والثروة المعدنية المتنوعة والتنظيم الاجتماعي والاقتصادي والسياسي الذي بدأت تلوح بوادره في الأفق، كلها حوافز تشجع مجتمعاتنا على التحول السريع نحو الأصل إذا عرفنا كيف نستثمر إمكانياتنا وثروتنا البشرية ولا نتركها لاغراءات واستغلال الآخرين تحت غطاء الشراكة غير المتكافئة، وهجرة الإطارات المثقفة.

إن المجتمع المغاربي مثل غيره من بقية المجتمعات الأخرى التي مرت عبر تاريخها بالبدائية التي شملتها عصور ما قبل التاريخ، حيث كان الإنسان يتعامل مع محيطه ببدائية فرضت عليه الجري وراء تلبية غرائزه المتمثلة في الأكل والشرب من خلال ممارسة الصيد والجمع والالتقاط يضاف إليهما غريزة التناسل التي تضمن له استمرارية الجنس البشري. ولم يكن في بداية الأمر يعي كل ما يدور حوله في هذا الكون، بل كانت التلقائية هي التي تسيطر على تصرفاته وشيئا فشيئا بدأ يمعن النظر في محيطه المعادي له في كثير من الأحيان مما أوجب عليه التعامل بالمثل، فاتخذ من الحجارة سلاحه القوي للتصدي لذلك المحيط، فاستعملها في كل حاجاته اليومية مع التطور والتفنن في تشييدها وصقلها وعرفت تلك الفترة في حياة الإنسان بالعصور الحجرية التي كانت أصعب وأخطر مرحلة عرفتها البشرية اعتبارا إلى محدودية الفكر الذي كان يتمتع به أفرادها.

وببداية الفترة التاريخية في بلاد الغرب القديم بدأ المجتمع يتخذ شكلا قبليا وردت الإشارة إليه في رسوم صلايات الملوك الفراعنة المصريين الذين احتكوا بالقبائل اللوبية عبر حدودهم الغربية في شكل حروب خاطفة تراوحت بين مد وجزر فسجلوا لنا أسماء قبائل التحنو والتمحو واللوبيون والمشوش، وأطلقوا على المنطقة التي تتحرك فيها تلك القبائل اسم "لوبا".

وفي القرن الخامس قبل الميلاد يزور المؤرخ الاغريقي "هيردوت HERODOTE" مصر ويصل حتى قرينة بليبيا، وبذلك يوسع مدلول مصطلح تسمية "لوبا" أو ليبيا فيصبح يشمل كامل المنطقة الممتدة من غرب النيل شرقا حتى المحيط الأطلسي غربا، وهو ما يعرف اليوم بشمال افريقيا ثم يتطرق هيرودوت بعد ذلك إلى أسماء كثير من القبائل التي كانت تقطن

المنطقة، لا سيما تلك الممتدة من غرب النيل حتى بحيرة تريتون (خليج قابس الحالي). ولا يقف هيرودوت عند ذلك الحد بل يصف عادات وتقاليد القبائل الليبية ونوعية اقتصادها البدائي ومكانة المرأة وتعدد الزوجات والأسرة الأبوية والأموسية.

ومن ثم تكون الكتابة الواردة في الآثار المصرية وما دونه هيرودوت والمؤرخون الاغريق والرومان في ما بعد من أهم المصادر الكتابية القديمة التي تتطرق إلى المجتمع المغاربي القديم، تضاف إليها كتابات الرحالة والمؤرخين العرب المسلمين من أمثال البكري وابن عبد الحكم والمسعودي والطبري وغيرهم.

أما المصادر الكتابية الفنيقية – البونية، فإنها هي الأخرى رغم قدمها من حيث الزمن وصبغتها الدينية النذرية، فيما عدا رحلة حنون الاستكشافية Le périple d'Hannon وموسوعة ماغون الزراعية التي تتألف من 28 جزءا (Le traite agronomique de magon ; 28 tomes) وقد الفها خلال القرن الثالث قبل الميلاد فإنها هي الأخرى تثير لنا قضايا في غاية الأهمية من حيث امتزاج المجتمع الليبي – البوني، لا سيما في الحواضر الكبرى مثل مدينة قرطاجة وسوسة وسيرتا ليكسوس وكامل المدن الساحلية المغاربية ذات النشأة البونية – الليبية، تضاف إلى ذلك اللقى والأوابد الأثرية التي وجدت بكثرة.

وبفضل انتشار الثقافة الاجتماعية الفنيقية – المغاربية خرج هؤلاء الاخيرين (أي المغاربة من عزلتهم في جزيرة المغرب واندمجوا في حضارة البحر المتوسط التي غالبا ما كانت توجهها الثقافة والحضارة الاغريقية – الرومانية، لا سيما بعد تهديم مدينة قرطاجة وقيام الكيان النوميدي، حيث عمل العاهل ماسينيسا وابنه مسيبسا على استقرار البدو الرحل وشق الطرق وبناء المداشر والقرى والمدن وحسن الزراعة وشجع تجارة المقايضة وربط العلاقات مع عواصم البحر المتوسط الفاعلة في السياسة الدولية حينذاك.

إذا انتقلنا إلى الفترة الرومانية فإن المجتمع المغاربي بصفة موجزة كان يعاني القهر والاستعباد والاستغلال في ما عدا الطبقة التي ترومنت منه، فإنها كانت قد اندمجت في المجتمع الروماني.

وقد انشرحت صدور المغاربة القدماء واطمأنت قلوبهم وذلك بانتشار الديانة المسيحية، لأنهم كانوا يعتقدون بأنها سترفع عنهم الحيف وتخلصهم مما يعانون وذلك بما تضمنته من تعاليم ربانية سمحاء، غير أنه باعتناق الإمبراطور قسطنطين الكبير لها، والصراع الذي شب داخل الكنيسة الكاثوليكية بين أنصار الدوناتية والكنيسة المركزية في مدينة قرطاجة

الرومانية وتعاطف الدوناتيين فيما بعد مع ثورة الدوارين، ثم تصدي الرومان لقمع تلك الثورة أصيب كثير من المغاربة بخيبة أمل وعاد الكثير منهم، لا سيما سكان الأرياف إلى الديانة الوثنية وتقوقعوا على أنفسهم في المسالك الجبلية الصعبة أو القريبة منها، أو تفرقوا في الصحراء واستمروا على ذلك حتى الفتوحات الإسلامية العربية لبلاد المغرب والتي تعتبر منعطفا حاسما في حياة المجتمع المغاربي ونقلة حضارية هامة وذلك لما بشر به الفاتحون الذين حملوا رسالة الإسلام والعروبة إلى ربوعنا المغربي وأزاحوا بذلك ظلام الجهل الذي كان يرخي سدوله، فالتف حوله الأمازيغ وكونوا مجتمعا مغايرا لما كان عليه سابقا عماده القرآن والسنة النبوية والتكافل الاجتماعي. وهم الذين (أي الأمازيغ) بعد أن احتكوا بجيوش الفاتحين العرب المسلمين واقتنعوا بتعاليم الدين الإسلامي الحنيف شاركوا في تعميمه في بلاد المغرب، و لم يتوقفوا عن ذلك فحسب، بل رفعوا رايته تحت قيادة طارق بن زياد، فكانت لهم مساهمة فعالة مع إخوانهم العرب في تأسيس الدولة الأموية في الأندلس والعمل على نشر الدين الإسلامي في افريقيا جنوب الصحراء. وتوالت على حكم بلاد المغرب بعد ذلك أثناء فترة العصور الإسلامية الأولى دول مغاربية حاولت أن تقضي على الحكم القبلي الذي كان متفشيا قبل ذلك وعليه، بات المجتمع في مد وجزر يتأثر ويؤثر في نوعية الحكم. وقد استمر الوضع على ذلك حتى الفترة العثمانية في بلاد المغرب العربي حيث أسند الحكم إلى نخبة مرتبطة بالباب العالي أكثر منها بالأوضاع المحلية للمجتمع في ما عدا رابطة الدين الإسلامي. ومع ذلك فإننا لا ننكر فضل العثمانيين على المنطقة المغاربية في تخليصها من الغزو الصليبي الأوروبي، وكذا ازدهار المنطقة ثقافيا واقتصاديا وازدياد هيبتها الدولية، لا سيما فيما يخص جهاد البحر.

بعد الفترة المشار إليها آنفا تصاب المنطقة المغاربية بالاستعمار الاستيطاني الفرنسي فتصدر شخصية سكانه ذات الطابع الإسلامي العربي – الأمازيغي ويفرض عليهم الاستلاب الفكري.

غير أن ليل الاستعمار لم يطل أمده، فقد تصدت له أجيال الحركة الوطنية المغاربية. وبعد جهد جهيد ومعاناة ووحدة النضال استرجعت المنطقة استقلالها وسيادتها وهي تقود اليوم مسيرة البناء والتشييد محاولة الارتقاء بمجتمعها وطي المراحل للالتحاق بركب العالم المتقدم والتحكم في تكنولوجية العصر والمعلوماتية.

بعد هذا السرد التاريخي الموجز لمسيرة المجتمع المغاربي عبر العصور والتغيرات التي انتابته عبر المحطات التاريخية الكبرى نأمل أن يكتسي الطابع العلمي ندوتنا هذه وأن تنصب كل المداخلات والتعقيبات والمناقشات حول محاور الملتقى التي أرفقت لكم نسخة منه مع دعوات المشاركة، داعين إلى التركيز على مستقبلية مفهوم التغيرات الاجتماعية في بلداننا المغاربية وإلى أي حد يمكن أن نزاوج بين موروثنا الثقافي الحضاري الذي هو هويتنا في هذا الوجود والتفتح والاستفادة مما يجري في العالم المتقدم علميا وتكنولوجيا. فلا بد من مراجعة الذات حول هذا الموضوع والتخلص من السلبيات التي أعاقت مسيرتنا والأخذ بالإيجابيات التي تتلاءم وثوابت أمتنا مهما كان مصدرها.

ان عبقرية الأجيال المتواصلة عبر تاريخنا الاجتماعي والسياسي والعسكري والتي استمدت رؤيتها للمنظور الاجتماعي من واقع طبيعة هذه المنطقة دون الامتناع عن الاستفادة من تجارب الآخرين وهو ما جعلها تخرج منتصرة في كل المحن التي مرت بها بداية، من الغزو الروماني وحتى طرد الفرنسيين سنة 1962. كل ذلك يجعلنا نتسلق ركب العولمة دون أن نفقد شخصيتنا بكل مؤهلاتها. ولنا مثال حي في دول جنوب شرقي آسيا التي رفعت التحدي في وقت قصير، فأصبحت منتجة للتكنولوجيا لا ناقلة لها فقط. وفي رأيي سوف لن نكون مؤهلين لذلك إلا إذا اتسمت أعمالنا بالجدية وتثمين الوقت واستعمال المنطق والأسلوب العلمي في كل خطواتنا التي نقطعها نحو التأسيس لبناء مستقبل أجيالنا الذي سيكون في مستوى طموحاتنا إن شاء الله واتاحة الفرص للعلماء وذوي الاختصاص حتى يتحملوا مسؤولياتهم كاملة.

وفقنا الله وسدد خطانا

﴿وَقُلْ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُه﴾

أشكركم على حسن الاصغاء

كلمة السيد رئيس الجامعة

د. عبد الحميد جكون
– جامعة منتوري قسنطينة –

بسم الله الرحمن الرحيم

السادة الحضور:

تشهد الجزائر منذ الإستقلال إلى يومنا هذا حركة دؤوبة في جميع المجالات وعلى مختلف الأصعدة والمستويات السياسية منها والإقتصادية والإجتماعية والثقافية.

وإذا كانت الجوانب الثلاثة الأولى قد كان حضها من الدراسة أو على الأقل كان لها نصيبها من الاهتمام في المؤسسات والهيئات الوطنية المختلفة، فإن الساحة الثقافية والتربوية عامة والعقول العلمية والفكرية والوطنية بصورة خاصة ما زالت تبدو في أمس الحاجة أكثر من ذي قبل إلى مزيد من العناية والاهتمام لما لها من انعكاسات على تطور البلاد والمجتمع، وهو ما تكرس له وزارتنا العناية المتزايدة وتوليه الاهتمام الجاد.

وهذا ما نحاول السهر عليه بدورنا من خلال مختلف الكليات والمعاهد في جامعتنا، وإعطاء كل الدعم المادي والمعنوي وتشجيع البحث العلمي والتيكنولوجي بمختلف جوانبه وتخصصاته، من خلال مخابر وفرق وخلايا البحث ومتابعتها ميدانيا وتقديم كل المساعدات اللاّزمة.

وهذا يعد اليوم أكثر من ضرورة خاصة أمام التحديات العلمية والتكنولوجية العالمية في إطار العولمة التي تهدف إلى احتوائنا واستقطاب المع عناصرنا.

وأمام هذا الوضع عمدت الوزارة ومن ورائها الجامعة إلى إنشاء مخابر البحث العلمي والتطوير التكنولوجي هذه التجربة التي تستحق الدعم والتشجيع.

إن المخابر التي حلت محل المؤسسات العلمية السابقة، والتي تستعمل على تذليل صعوبات وحل معضلات البحث العلمي التي واجهت المؤسسات القديمة وحالت دون حل معظم مشاكل البحث.

ونحن بدورنا نأمل أن يساير الانشاء المؤسساتي التي حملته الوزارة على عاتقها الاهتمام بالعنصر البشري وتفعيله لا سيما في ظل هامش الحرية التي منحت لرؤساء المخابر ومسيريها في وضع قطار البحث على السكة ولا شك أن هذا الاهتمام والعناية التي أولتهما الدولة للمخابر ووضعهما بين أيدي أصحاب الاختصاص سيعمل على تثمين واستثمار نتائج أعمال المخابر في صالح الفرد والمجتمع.

كلمة الدكتورة "بوبة مجاني"
رئيسة قسم التاريخ في تكريم الدكتور "ابراهيم فخار"

- ❖ سيدي رئيـــس الجامعـــة،
- ❖ السادة نواب رئيس الجامعة،
- ❖ السادة عمـــداء الكليـــات،
- ❖ أبنائي الطلبـــة والطالبـــات،
- ❖ السادة الأساتذة الأجلاء من الجامعات العربية والجزائرية السلام عليكم ورحمة الله تعالى وبركاته.

يقول سيد العرفين وقدوة السالكين، الشيخ القطب أبي مدين شعيب:

حسن الخلق معاملة كل شخص بما يوانسه ولا يوحشه، فمع العلماء بحسن الاستماع والافتقار ومع أهل المعرفة بالسكون والانتظار، ومع أهل المقامات بالتوحيد والانكسار.

يسعدني بالغ السعادة وفي هذا الجمع العلمي الموقر الذي يجمع مؤرخين لامعين من عدة جامعات عربية وجزائرية أن نكرم قطبا من أقطاب المؤرخين وأستاذ الأجيال الذي تتلمذ على يديه الكثير من المؤرخين في مختلف الجامعات الجزائرية: **الأستاذ الدكتور إبراهيم فخار.**

أيها الأستاذ الفاضل، لقد أبى تلامذتك في جامعة منتوري إلا أن يكرموك في هذا اللقاء العلمي ويعلنوا عن اعترافهم وتقديرهم لسعيكم في تكوينهم والذي كان سعي الأستاذ المخلص والعلم المتبحر من مدرسة جمعية السلام ومعهد الحياة بالقرارة إلى الزيتونة بتونس وكلية دار العلوم بالقاهرة، ثم بولونيا وأخيرا باريس التي كانت آخر محطة في مسيرتكم التعليمية التي أهلتكم بأن تتقلبوا في عدة مناصب علمية ووظائف جامعية، من مدير لمركز التحضير للدراسات العليا "**cpes**" ثم عميدا لكلية الآداب والعلوم الإنسانية، ثم رئيسا لقسم التاريخ بجامعة وهران ورئيسا للمجلس العلمي بنفس القسم، أمينا عاما لاتحاد المؤرخين عضو جمعية المؤرخين العرب بالقاهرة واتحاد المؤرخين العالميين، رئيسا للمجلس العلمي للمركز الوطني للدراسات والبحث في تاريخ الحركة الوطنية وثورة أول نوفمبر، وأخيرا عضو بمجلس الأمة معين من طرف فخامة رئيس الجمهورية.

لقد أردنا بهذه البادرة أن نجعل من تكريم أساتذتنا اعترافا بعطائهم العلمي سنة ينتهجها القسم مستقبلا، غير أنه لن أترك هذه الفرصة تفوتني دون أن أقدم باسم كل أساتذة القسم تشكراتنا للذين بذلوا مجهودات مخلصة لتحقيق هذا المسعى وعلى رأسهم السيد رئيس الجامعة الذي ما فتئ يشجع كل مبادرة علمية يقوم بها الأساتذة، كما أتوجه بشكري للسيد عميد الكلية الذي عمل كذلك معنا على بلوغ هذا الهدف.

دمتم ذخرا لخدمة هذه الأمة وتاريخها والسلام عليكم ورحمة الله تعالى وبركاته.

كلمة عرفان وتقدير

د. مرمول محمد الصالح
كلية العلوم الإنسانية والإجتماعية
– جامعة منتوري قسنطينة –



لعلها مناسبة ملائمة كي نلتفت فيها إلتفاتة متواضعة بكلمة عرفان وتقدير وإكبار وتبجيل – ولو أنها متأخرة – إلى واحد من زملائنا الأوفياء الجادين المجتهدين الذي كان ولا يزال جنديا مجهولا، صامدا، صبورا مرابطا في حقل العلمية التعليمية التعلمية، لا يريد من وراء ذلك جزاء ولا شكورا، ذلك هو أحد أساتذتنا الجامعيين الذين نكبرهم ونثمن جهودهم، ألا وهو الأستاذ إبراهيم فخار.

نعم كان ولا زال جنديا مجهولا متواضعا كالتواضع نفسه وفيا لعمله كالوفاء ذاته، مرابطا لا في ثغر من الثغور الإسلامية التي تطوع فيها بعض أسلافنا لحماية دار الإسلام من الأخطار الخارجية المجاهدة حاملين سيوفهم بأيديهم، متطوعين بأرواحهم من أجل حماية غيرهم إحتسابا لله تعالى وإبتغاء مرضاته، ولكن رباطه من نوع آخر معنوي وغير مشاهد، وغير محدود الزمان والمكان وأخطر من النوع الأول ألا وهو الجهل والتخلف وبالتالي فمرابطته كانت من أجل الإستنارة الفكرية وزرع بذور الفضيلة العلمية بين مواطنيه ما يقارب أربعة عقود من السنين إذا واكب التغيير الجذري في المجال العلمي والتربوي منذ أن استعادت الجزائر عافيتها سياسيًا واسترجعت اسقلالها كاملا.

لقد كان وفيا كالسموئل وهو كريم كحاتم الطائي، وسخي كالمزن في أداء مهمته العلمية والتربوية سلاحه في ذلك قلمه وطاقته عصارة فكره يحترق كالشمعة ليضيء دروب العلم والمعرفة بين تلاميذه وطلابه في مرحلتي التعليم الثانوي والجامعي بعد ما طاف في الآفاق شرقا وغربا من أجل إكتساب المعارف ضالته المنشودة في ذلك المعلومة العلمية ولا شيء غيرها قدوته في هذا المجال الآية الكريمة: **﴿فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون﴾** وفعلا كان مخلصا لمضمون هذه الآية فبعدما امتلأت كنانته علما ومعرفة – وهما اللذان بهما حياة

النفوس وتنوير العقول – اسهاما ونبالا قاتلة عاد إلى وطنه لأداء واجبه العلمي والتربوي جنديا مجهولا، صبورا رغم صعوبة المهمة نتيجة رواسب وتراكمات الماضي الفاسدة...

نعم صبر في أداء مهمته التربوية وخاصة في مجال تثبت كلمة الضاد يوم زاغت الأبصار وبلغت القلوب الحناجر فما وهن وما إستكان متحديا مختلف الصعاب بعزيمة صلبة وقناة لا تلين.

لم تقتصر مهمة زميلينا الدكتور إبراهيم فخار على المجال العلمي والتربوي في الجزائر فقط بل كان أحد أفراد بعثة التعليم الثانوي في الستينات التي أفادها إلى جمهورية موريطانيا.

التي كانت في أشد الحاجة إلى مثله. وبالتالي فله مساهمات في زرع بذور العلم والمعرفة خارج الجزائر التي آثرته بها على نفسها تطبيقا لقوله تعالى: **﴿ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خاصة﴾**.

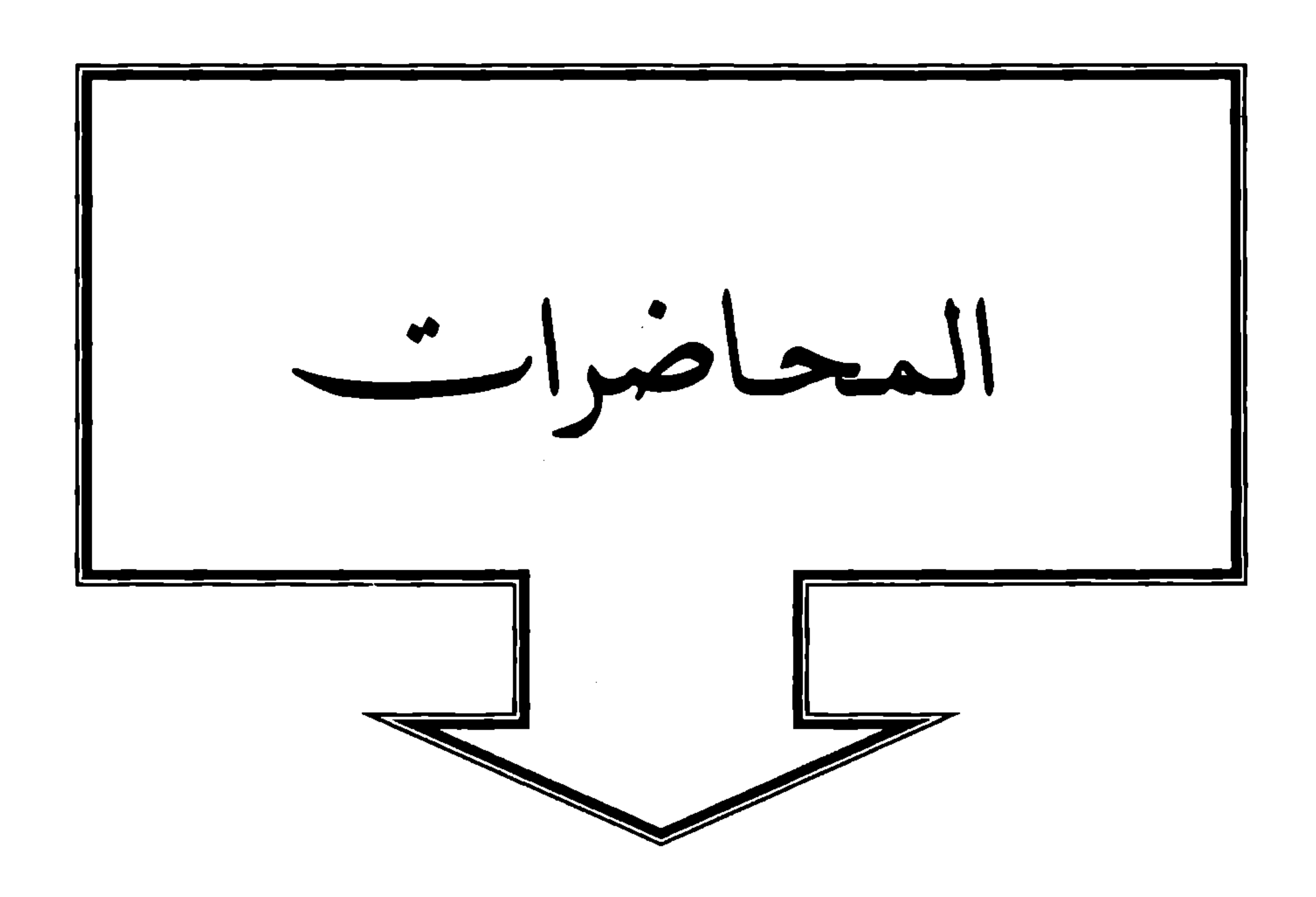
وله من جهة أخرى بصمات واضحة لا في مجال التعليم فقط بل في مجالات أخرى كعميد لكلية الآداب بجامعة قسنطينة في بداية السبعينات، وكتحقيقه لحلم أمال المؤرخين الجزائريين كأول أمين رسمي لإتحادهم وهو الآن عضو في مجلس الأمة من الذين وقع الإختيار عليهم نظرا لكفاءته وجديته يعمل في صمت وتواضع كالتواضع نفسه، وبإخلاص كالإخلاص ذاته شعاره في ذلك قول القائل..

تواضع تكن كالبدر لاح لناظر على طبقات الأرض وهو رفيع
ولاتك كالدخان يعلو بنفسه إلى طبقات الجو وهو وضيع

فطوبى لك يا أخانا على جهدك وإخلاصك، ومرحى ثم مرحى لتفانيك وتواضعك، سلواك ذلك ما ساهمت به في تكوين الإطارات الذين اقتدوا بك ولا شك. وهم كالمصابيح ينيرون ضروب العلم والمعرفة لغيرهم إقتداء بك.

فبسم جامعة قسنطينة - جامعتك الأولى - بما فيها ومن فيها من مسؤولين وأساتذة وطلبة، وخاصة كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، وبصفة أخص قسم التاريخ نكبر جميلك ونثمن فضلك، وإن كانت هذه الكلمة المتواضعة لا تفي بما قدمت. ولكن كما قيل: (ما لا يدرك كله لا يترك جله)...

جزاك الله خير الجزاء على ما قدمت وشد من أزرك للمزيد من العطاء العلمي والتربوي. ونحن لك لمن الشاكرين ولفضلك لمن الذاكرين.


المحاضرات

التغيرات الاجتماعية في المغرب العربي من خلال مصادر ونظريات المفكرين مالك بن نبي وجاك بيرك

د. ابراهيم فخار
– جامعة منتوري قسنطينة –

ملخص المحاضرة:

* التغيرات الاجتماعية في أقطار المغرب العربي خلال القرن الماضي 1901-2001؛ كانت محل اهتمام وبحث ودراسة من طرف مفكرين وحقوقيين وسياسيين وعلماء اجتماع جزائريين مغاربة وأوربيين.

ويأتي على رأس هؤلاء المفكرين شخصيتان بارزتان على الساحة المغاربية والعربية الأوربية وحتى الآسيوية[1].

أولهما: المفكر الجزائري مالك بن نبي (شاهد قرن) ابن قسنطينة وابن باديس؛ وهو المفكر الجزائري الوحيد الذي أجرى عملية تشريحية للتطورات الاجتماعية.

وكان المغرب العربي والجزائر خاصة ميدان تطبيق لنظرياته وفكره وفلسفته.

* ومن أبرز المحطات وألمع نقطة البداية في حياته هي:

قسنطينة الباديسية بعالمها الإمام عبد الحميد ابن باديس والعلماء والحركة الوطنية.

* ومالك بن نبي هو الكاتب والمفكر الذي خرج من "سجن مالك حداد" وبعد أن تشبع بالثقافة الأوربية؛ أعطى لأفكاره بعدا حضاريا عربيا واسلاميا، وعالج قضايا المجتمع المغاربي وتحولاته وتناقضاته بآفاق اقتصادية سياسية وثقافية.

وتركزها الأساسي: 3) عناصر: الإنسان + تراب + وقت = حضارة

* أما الرجل الثاني الجزائري المولد الفرنسي الجنسية والمزدوج الثقافة (عربية وفرنسية)؛ فهو (جاك بيرك) ابن فرنده (تيارت) وابن الحاكم الإداري لهذه المدينة التي عرف والد بيرك كيف يتوغل إلى ذهنية القبائل والأعراش ونفسية المجتمع المغربي، الأمر الذي أتاح لبيرك أن يقرأ القرآن ويحتك برجال الزوايا والشيوخ، حتى كرس جزءا من حياته لقراءة ودراسة وفهم العلامة ابن خلدون[2] حيث ادّعى بيرك في آخر حياته أن نظريات ابن

خلدون الاجتماعية والاقتصادية تنطبق على التحولات الاجتماعية المغاربية دون أن تقدم حلولا؛ بينما المرحوم مالك بن نبي وضع شروطا للنهضة ومشكلات للحضارة.

* ومن خلال دراستنا العميقة لمؤلفات ومصادر الرجلين؛ ومن خلال المعايشة اليومية مع مالك في القاهرة 1957-1962، وبحكم علاقتنا مع جاك بيرك[3] في باريس 1962-1963، فإن مطابقة نظرياقما وأفكارهما على المجتمعات المغاربية تحتاج إلى وقفة.

* وإن دراسة مقارنة لمصادر الرجلين تدخل في صلب محاور الملتقى الذي يعتبر في رأينا نقلة نوعية في مجال دراسة التاريخ الاجتماعي (ملاحظة: نهنئكم على حسن اختيار موضوع الملتقى).

يلتقي المفكران في دراسة عدّة محاور من موضوع الملتقى؛ ولكن لكل واحد نظرته للتحولات الاجتماعية المغاربية. لماذا؟؟

– مالك بن نبي جزائري وعربي أصيل عاش محنة الاستعمار والهجرة والاغتراب سيّما بعد زواجه بفرنسية وتعامله المباشر مع الألمان بعد وأثناء الحرب العالمية الثانية.

أما بيرك فهو البورجوازي الاقتطاعي في تيارت الذي رغم تشبعه بالثقافة العربية الإسلامية وإتقانه لعدّة لهجات محلية؛ فقد ظل - وفيا - للفكر الاستعماري الفرنسي، سيّما بعد أن أصبح مستشارا للخارجية الفرنسية خلفاً لــ: V M بعد وفاته، مختصا في شؤون[4] المجتمع المغربي؛ وعلى الأخص بعد أن قضى روحا من حياته في فاس (المغرب).

* وأخيرا: يلتقي المفكران في عدة محاور: ودرسا المحور:

المدينة والريف / جدلية البداوة والعمران / القبلية والطبقات الاجتماعية والتحركات البشرية / العادات والتقاليد / خصوصا؛ المؤسسة المتصوفة والأولياء ومكانتهم ودورهم في المجتمع المغاربي.

* المهم في الموضوع: أن مالك بن نبي بدقّته وتطوره الحاد قام (بعملية جراحية) للمجتمعات المغاربية، وقدّم حلولا عملية للخروج من التخلف حتى في مجال دراسة التاريخ يقول رحمه الله: «ما دامت البحوث والدراسات بعيدة عن التاريخ الاجتماعي فستبقى حروفا ميّتة في التاريخ».

أما جاك بيرك فقد حاول تخدير المجتمعات المغربية بأعماله وكبريائه "الدكتور ابراهيم فنّ — الجزائر 17-03-2001 Alger".

الهوامش

(1)- كانت مؤلفات المرحوم مالك بن نبي تدرّس رسميا في جامعة جاكرتا.

(2)- قلعة لبن سلامة تبعد على فرندة بـــ 4كلم.

(3)- في العالم 2000، كنت عضوا مؤسسا في فرندة لمؤسسة بيرك بحضور شخصيات.

(4)- بعد الاستقلال مباشرة عاد المرحوم مالك إلى بلاده، ورجع بيرك إلى فرنسا؛ وليس من باب الصدفة أن أصبح بيرك يعقد أسبوعيا ندوة فكرية في Collège de Traces حول مالك بن نبي.!

قراءة تحليلية ونقدية في رسالة
"إتحاف المنصفين والأدباء في الإحتراز عن الوباء"

د. عبد الكريم بوصفصاف
– جامعة منتوري قسنطينة –

تعد رسالة "إتحاف المصنفين والأدباء في الاحتراز عن الوباء" من المؤلفات النادرة في العالم الإسلامي عامة، والجزائر بوجه خاص في النصف الأول من القرن التاسع عشر، لأنها تعالج موضوعا حيويا في حياة المجتمع الجزائري والمجتمع الإسلامي قاطبة، وهو الوقاية من الأوبئة الفتاكة التي ضربت الجزائر ثلاث مرات في عصر المؤلف.

وتتألف هذه الرسالة من مقدمة تحتوي على دباجة وتسع مقالات وثلاثة أبواب وخاتمة، ويدور موضوعها حول ثلاثة محاور.

- **أولها**: أسباب الوباء، والعلل التي ينتشر بها.
- **ثانيها**: طرق علاجه، وكيفية الوقاية من عضاله.
- **ثالثها**: قيامه على التزمت والمتزمتين من أولئك الفقهاء الجامدين ومحاربته العصبية والمتعصبين، الذين راحوا يكفرون كل من اقتبس من الغرب، أو اقتفى آثار نهضة الافرنج، ولو كان في ذلك صلاح المسلمين، ونهوضهم.

أما المقدمة فتتمحور موضوعاتها حول أسباب المرض ومسبباته، وفيها نقد حازم للمسلمين الذين يرفضون التعامل مع ما توصل إليه الافرنج من بحوث في مجال الوقاية والعلاج من الوباء.

ومن بين وسائل الوقاية التي ذكرها في المقدمة هي غرفة عزل المرضى أو المشكوك في مرضهم في الحدود، لمدى مراقبة سلامة الأجانب أو إصابتهم بالوباء عند دخولهم إلى البلدان الأوربية وهي: الكرنتينة(*). « La quarantaine ».

يبدأ حمدان خوجة(1). مقدمة رسالته بالتأكيد على أحقية الإنسان في دفع الأذى عن نفسه باليد والسلاح وبكل ما لديه من امكانات، وبالوقاية والعلاج من الوباء أو الداء مع أنه يقرّ بأن الله هو الخالق للداء وللدواء، وأنه لو لم يستعمل ذلك الدواء، فإن الأثر الذي

هو الشفاء يحصل في ذلك الوقت بعينه، إلاّ أن قضى بوقوع ذلك الشفاء نتيجة لاستعمال الدواء، فلا مناص إذن للمريض من استعماله[2]. ويستدل على ذلك بالآية القرآنية الكريمة[3]: **﴿قل لن يصيبنا إلاّ ما كتب الله لنا﴾**.

ويؤكد[4] على أنه: «مع وجوب الايمان بذلك فإن الأخذ بالأسباب وصرف القدرة الحادثة والإرادة الجزئية في استجلاب المنافع ودفع المضار واجب بالوجه المشروع».

لقد كتب "حمدان" هذه الرسالة بعد المحنة التي عرفها المجتمع الجزائري مدة عشرين[*] عاما وكان عمره – كما يقول هو نفسه – ينيف[**] عن الستين سنة وهو انتشار الوباء في مراحل متقطعة فشوه «خلقة الجزائر بعد عذراء مستحسنة، فاقفرت معالم البلاد وتشوشت أحوال العباد واضمحل العلم وذو الاستعداد وانقرض من العساكر من كان عدّة في العمران والفلوات»[5].

وقد تأثر حمدان تأثرا بالغا من جراء ما أصاب المجتمع الجزائري من أوبئة فتاكة، ومن فساد اجتماعي في بداية الاحتلال الفرنسي وفي ذلك يقول: «فخلف – من بعدهم – خلف أضاعوا الصلاة واتبعوا الشهوات[6]. ففشي فيها يومئذ الفساد واكتمل واتسع الخرق ولم يبق للراقع محل، فيا لها من رزية تقشعر بها الجلود الحساسة، ويا لها من خسارة إيراد ممرض على مصح...»[7].

أما الفرنسيون الذين كانوا قد احتلوا الجزائر فيذكر "خوجة" أن الوباء لم يلج ساحتهم، لأنهم «التزموا غاية الاحتراز... حتى زعموا أن لهم عمرا طبيعيا يبلغونه ويغتنمون راحتهم، فتوارثوا الصنائع المهمة، وزاد فيها آخرهم على الأول وتوفرت عساكرهم ومتاجرهم اللتان عليها المعول، واستدرجوا فأكتفوا بقلة حزمنا عن قتالنا، حيث ضعفت قوانا...»[8].

لقد عزم "خوجة" بعد هذه الأزمة التي ألمت بالبلاد الجزائرية "الأمراض والاستعمار" معا، فقرأ كتب الطب بنوعيه التقليدي والحديث من جهة ومعارضة الاستعمار الفرنسي سياسيا من جهة أخرى.

ويقسم "خوجة" الأسباب المزيلة للضرر أو مواد العلاج للأمراض المختلفة إلى ثلاثة أقسام:

- **القسم الأول: مقطوع به**: كالماء المزيل لضرر العطش، والخبز المزيل لمرض الجوع.

➢ **القسم الثاني: مظنون**: كالفصد "التطعيم" والحجامة ومسهلات البطن وسائر أسباب الطب، ويشرح ذلك بقوله[9]: «أعني معالجة البرودة بالحرارة ومعالجة الحرارة بالبرودة» وهي الأسباب الظاهرة في الطب.

➢ **القسم الثالث**: فهو الموهوم ويعني به الكي والرقية.

و"حمدان بن عثمان خوجة" يقر بأن الاوربيين قد برعوا في علوم الطبيعة والرياضيات والصناعة والطب والهندسة وعلم النجوم، ولكنه يؤكد في الوقت ذاته على أن كل هذه العلوم قد أخذوها من كتب المسلمين[10].

ويرد تفوق الفرنجة في هذه العلوم الدنيوية إلى عدم اهتمامهم بالشؤون الأخروية وينحو باللائمة على المسلمين بأنهم أهملوا الاشتغال بالطب بالرغم من أنه فرض كفاية يمكن لمجموعة قليلة أن تنوب عن المجتمع كله في دراسة هذا العلم ونفع أفراده بما تتوصل إليه من اكتشاف في مجال الأدوية والمعالجة لمختلف الأمراض، واهتموا فقط بالعلوم الشرعية والأدبية لمقاصد متنوعة فتفوق عليهم الافرنج واليهود في مجال الطب والصيدلة ونحو ذلك من العلوم والصناعات في هذا المجال.

ويطالب المسلمين بضرورة دراسة علوم الغرب دراسة علمية وتعلمها تعلما كافيا، لأنهم مهروا فيها ووصلوا إلى نتائج هامة[11]، ساهمت في حماية المجتمع من الأمراض والأوبئة الفتاكة التي كانت تحصد الأرواح حصدا كلما وفدت على مجتمع من المجتمعات أو منطقة من المناطق.

ويبرر "حمدان خوجة" ما ذهب إليه في إقناع المسلمين باقتفاء آثار الغرب في هذه العلوم بالقرآن الكريم[12]، فيقول: ﴿**يعلمون ظاهرا من الحياة الدنيا**﴾.

ويذهب في تبريريه للأخذ بعلوم الفرنجة إلى كونها اعتمد فيها على التجربة وكثرة الاعتناء والممارسة، وهو يدعو إلى التفتح على هذه العلوم والابتعاد عن التعصب والتنكر لما ابتدع واكتشف في المجتمع الإنساني من وسائل وأساليب لخدمة البشر، واستشهد على تفتح الإسلام والحضارة العربية في هذا المجال بقول أبي حامد الغزالي[13]: «ولقد عظمت "على الدين" جناية من ظن الإسلام ينصر بإنكار هذه العلوم، وليس في الشرع تعرض لهذه العلوم بالنفي، أو الإثبات ولا في هذه العلوم تعرض للأمور الدينية».

ويعجب "حمدان خوجة" بغرفة الحجز المعروفة باسم: "لكرنتين" التي يسميها "الكرنتينة"، والتي اشتهر أمرها وأهمية دورها في أوروبا الغربية للإحتماء من الأوبئة الوافدة وجعلوا ذلك المحل في مداخل بلداهم فيمكث الداخلون في تلك المحلات إلى أن يتحققوا من انقطاع الوباء، ولما كانت الأوبئة تنشأ عن العفونات المسمومة (الجرثومية) وتلتصق بالملابس الصوفية والقماشية، فإن الافرنج كما يقول "خوجة": كانوا يفتحون ويراقبون كل ما يحمله الوافدون من أمتعة وبضائع إلى أن يتأكدوا من زوال جراثيم تلك الأوبئة، وقد توصلوا إلى معرفة ذلك كله بواسطة التجربة والاستقراء.

وقد بالغوا في الاحتياط من الاصطدام مع أي أصل من أصول الدين ومن إلحاق الضرر بالقادمين، وقد جربوا هذا الاحتياط منذ ما يزيد عن مائتي سنة ونجحوا في هذا الأسلوب الوقائي نجاحا معتبرا حتى أصبح عندهم وعند من اطلع على تجربتهم ضروريا، لتجنب هذه الأمراض الفتاكة بالمجتمع البشري.

وبما أن هذه التجربة الوقائية الصحية لم يقع اعتمادها وتطويرها في العالم الإسلامي فلم يكن "للكرنتينة" اسم إسلامي (عربي)[14].

أما الأبواب الثلاثة فقد خصص **الباب الأول** منها: لما ورد من آيات قرآنية وآحاديث نبوية وأقوال العلماء في إباحة ووجوب الفرار من الضرر إذا وقع بأرض ما، فأما الآيات والأحاديث فهي عامة لكل ضرر، ويدخل في عمومها الوباء، ومن ادعى التخصيص بغير الوباء لزمه البيان. أما آثار العلماء وأقوالهم فهي خاصة.

أما **الباب الثاني** فيتناول فيه الاستدلال على جواز الاحتماء والاحتراز من الوباء الذي أخذ في أوروبا اسم "الكرنتينة". وهو باب ملخص ما ورد في الفصل السابق في ثلاثة مذاهب:

- **المذهب الأول:** هو مذهب الأكابر الذي يذهب إلى نبذ الأسباب ويدعو إلى التوكل على الله بقوة اليقين وفحواه ألا يفر أحدهم من الأرض التي وقع بها الوباء، ويقدم على الأرض التي بها الوباء.
- **المذهب الثاني:** فهو مذهب الأكثرية، ويرى أن لا يقدم المرء على الأرض التي وقع فيها الوباء وأن لا يفر من الأرض التي هو فيها، عملا بظاهر ما أمر ونهي عنه النبي

صلى الله عليه وسلم لأن فراره أو قدومه في رأي هذا المذهب لا يغير من الأمر شيئا فيما كتب له.

- **المذهب الثالث:** أما المذهب الثالث فهو مذهب أمير المؤمنين عمر ابن الخطاب وجماعة من الصحابة والتابعين والعلماء.

ويرى أصحاب هذا المذهب أنه على الإنسان أن يفر من الأرض التي هو بها، وأن له أن يقدم على الأرض التي وقع بها الوباء، وهو يعلم أن فراره وقدومه وعدمه لا يغير من الأمر شيئا مما قدر الله له، وللإنسان أن يفر من الأرض التي وقع بها الوباء وأن لا يقدم على الأرض التي وقع فيها أيضا احتياطا لدفع الضرر وهو أمر مباح بل وواجب في الشرع[15].

وقد حمل هذا المذهب الأمر والنهي على الاستحباب والكراهة والشفقة. ويرى "خوجة" أن دفع الضرر عن الإنسان أمر مطلوب في شريعة المسلمين للبحث عن أسباب الوقاية من الوباء أو المرض أو غيرهما، ولهم أن يجربوا على غرار الغربيين لأن التجربة حسب قوله لا ينكرها إلا مكابر[16].

وليس يصبح في الأذهان شيء إذا احتاج النهار إلى دليل[17]

ويعتبر خوجة تجربة "الكرنتينة" وسيلة هامة للاحتراز من الوباء منذ أن ظهرت في منتصف القرن السابع عشر الميلادي ويستدل على فعاليتها بالبلدان التي استعملتها فيقول: «إذ منذ مئتين من السنين والاحتراز على الوجه المسمى "كرنتينة" موجود في البلاد الفرنجية، وفي بعض بلاد المسلمين، مثل: تونس وطرابلس الغرب وتطوان من مرسى فاس ولم يسمع بوقوع الوباء في تلك البلاد».

أما البلاد الإسلامية التي لم تأخذ بهذه التجربة فإنها تعاني باستمرار من حدوث الأوبئة الفتاكة المرعبة.

فالجزائر كما يرى "خوجة" بالرغم من أن شرقها يتصل بتونس وغربها يتصل بالمغرب الأقصى، فإن مجتمعها لم ينج من الوباء لأنها لم تلجأ إلى استعمال هذه التجربة الناجحة في رأيه ويؤكد أن الوباء لم يمس كل من تونس وتطوان بعد إنشاء الكرنتينة فيهما.

ويعتمد "خوجة" على تجربته الخاصة فيذكر أن البلدان التي يلتزم أهلها بعدم الاختلاط في أوقات الأوبئة ويعتزلون في بيوتهم حتى ينجلي المرض فينجون من خطره واستشهد

قائلا: «أنا العبد الحقير وقع الوباء بالجزائر وأنا بها فالتزمت بأقل مما يحتاط الفرنجة فكنت أصلي الجمعة وأحضر الجزائر مع أصحابي وأقاربي من غير أن أقتحم مجتمع الناس، ولا أمس أحدا ولا قماشا، ثم أرجع وابتخر فأسلمني الله سبحانه أنا ومن معي، وتكرر ذلك أزيد من عشرين سنة، وبمثله تثبت التجربة وتتحقق السببية مع الاتصاف وليس في القواعد الدينية ما تترتب عليه بالكراهة، فضلا عن التحريم...»[17].

بناءا على هذا النص، فإن "خوجة" يدعو الناس إلى الاحتراز من الوباء بالابتعاد عن المربوئين وهذا أمر واجب للحفاظ عن النفس كما سبق الذكر وهو ما تدعو إليه وتؤيده النصوص الشرعية لأن النبي (ص) قد نهى عن القدوم إلى الأماكن التي وقع فيها الوباء فهو كالصريح، في أنها كالجذام المأمور باجتنابه، مهما أمكن، ولم تقف دعوة "خوجة" للمسلمين على وقاية البشر وحدهم من الأمراض فقد دعاهم إلى صيانة الحيوان أيضا من الأمراض قائلا[18]: «ولا شهرة تضر الادميين بذلك أقل من تضرر الماشية، ولا شرف الماشية ووجوب صيانتها، يساوي شرف الإنسان ووجوب صيانته».

أما الباب الثالث: من الرسالة فقد تناول فيه المؤلف الترتيبات التي اتبعها الغربيون في الاحتماء من الوباء[19]. يشرح خوجة هذه الترتيبات فيقول: «أن أصل ما يعتمد عليه الأوربيون في الوقاية من الوباء والأمراض المختلفة أن لهم قناصل في كل بلدة على ساحل البحر ووظيفتهم أن كل سفينة تسافر من البلاد التي يكونون بها، لا بد أن يكون لها من قنصل جنسها ممهورة بعلامته يذكر فيها عدد من في السفينة بأسمائهم وسماتهم ويبين أمر الوباء».

ويقسم القادمون إليها إلى طبقات:

- ✓ **الطبقة الأولى**: من قدم من بلدة قريبة وفيها "كرنتينة" مستوفية الشروط فيدخلونهم دون المرور بالكرنتينة.
- ✓ **أما الطبقة الثانية**: فهي التي تأتي من بلد بعيد توجد به الكرنتينة فيلزمونهم بالبقاء أيام قلائل في الكرنتينة، لاحتمال أنهم تخالطوا في طريقهم بغيرهم ممن يكونوا قد حملوا جرثومة الوباء وكتموا ذلك.
- ✓ **أما الطبقة الثالثة**: فهي التي يأتي أفرادها من بلد لا توجد به كرنتينة أو له كرنتينة غير مستوفية الشروط وليس بها ولا بما يجاورها مرض فيلزمونهم بنحو عشرين يوما

"كرنتينة" أو أكثر، وأما إن كان فيما يجاورها مرض، فحكمها أن يقضوا مدة أربعين يوما في الكرنيتينة.

- ✓ **أما الطبقة الرابعة:** فتضم الذين قدموا من بلدة فيها الوباء ولكن لم يمرض أحد في سفينتهم فيلزمونهم بالمكوث في الكرنتينة بنحو شهرين أو أكثر مع ضرورة الاحتراز منهم.
- ✓ **أما الطبقة الخامسة:** فهم الذين يكون في سفينتهم مرض فهؤلاء يردونهم ولا يسمح لهم بالدخول في الكرنتينات الصغرى.

أما في الكرنتينات الكبرى فيأمرونهم بالنزول من سفينتهم، مجردين من ثيابهم ثم يحرقون السفينة بما فيها من متاع ويغرقونها في البحر ويعوضون لأصحابها من بيت أموالهم، ويعطون للقادمين ما يلبسون وينـــزلونهم في موضع لا يراهم أحد. ويعينون لهم حراسا يراقبونهم وخدما يخدمونهم، ووراءهم حراس آخرون يحرسون الحراس ولا يختلطون بهم ثم وراءهم طبقة ثالثة من الحراس يحرسون من يليهم ولا يختلطون بغيرهم فيكون ثلاث طبقات من الحراس.

أما المرضى فيتركونهم في الكرنتينة ثلاثة أشهر للمعاينة إذا مات منهم أحد، أما إذا لم يمرض منهم أحد مدة شهرين مثلا فإنهم يخففون من عزلتهم ويمكنوهم من رؤية أهل البلاد والتكلم معهم.

ويبدي "خوجة" امتعاضه من الطريقة التي يعاملون بها الموتى ويعتبره منكرا لأنهم لا يحترمون الجثث البشرية والقيمة الإنسانية، التي تكمن في جثث هؤلاء الموتى، ولكنه من جهة أخرى يشيد بانسانيتهم ودالتهم في التعامل مع المرضى وتقديم الدواء لهم، إذ لا فرق بين غنيهم وفقيرهم ولا فرق بين ابن مالكهم والضعفاء من الناس أي بين حاكمهم ومحكومهم ولا حتى بين السفن الأجنبية وسفنهم.

والحق أن هذا الكتاب على الرغم من أهمية الموضوع الذي طرقه، فإنه لم يقدم علاجا فعالا ومباشرا للمجتمع من مختلف الأمراض والأوبئة الفتاكة الوافدة على البلاد الجزائرية من الخارج ما عدا تركيزه على الوقاية بواسطة حجرة العزل (الكرنتينة)، مع أن "خوجة" كان على دراية مباشرة بالتقدم الحضاري في الغرب، وقد عاش حوالي سبع عشرة سنة في أوروبا وخالط مختلف الطبقات الاجتماعية الراقية في البلاد الأوربية ومنها الطبقات

الحاكمة، فكان بإمكانه أن يقدم في هذا الكتاب توجيهات ونصائح هامة لأفراد المجتمع الإسلامي تقيه من الأمراض المختلفة الناتجة عن قلة النظافة في الملبس والمأكل والمرقد وفي الاختلاط الاجتماعي والحيواني خاصة وأن الناس في ذلك العهد لم يكونوا يفصلون مثلا بين غرف النوم وإسطبلات الحيوانات مما يتسبب في نقل جراثيم وفيروسات من الحيوان إلى الإنسان لا سيما إذا علم المرء أن "حمدان بن عثمان خوجة" كان رجلا مثقفا وثريا متميزا عن الأغلبية الساحقة من السكان، وله من الممتلكات العقارية والحيوانية ما يزوده بخبرات عالية في الحياة الراقية والابتعاد عما يعكر النفس البشرية من أوساخ وأمراض. واقتصر في رسالته هذه على الكرنتينة وجمع الآيات القرآنية والأحاديث النبوية وأقوال الصحابة المتعلقة بمدى شرعية الفرار من الأوبئة أو البقاء في البلاد التي يترل بها، وهي مسألة لا تنفع أفراد الأمة نفعا مباشرا لدفع الضرر وإنما لمعرفة الوجه الشرعي فيها.

والحق أن كل ما يصيب الإنسان من ضرر مباشر أو غير مباشر فهو محرم تحريم قاطع في الشريعة الإسلامية لا نحتاج إلى البرهنة عليه أو الإستدلال بما يؤكده أو ينفيه "والله حليم بالعباد".

ومن هنا فإن الرسالة بالرغم من تميزها بموضوع "الكرنتينة" إلا أنها كانت نظرية لم يستطع صاحبها أن يضع يديه على المرض الحقيقي الذي ينبغي معالجته أو الوقاية منه.

ونحن إذا فحصنا المرحلة السابقة عن الغزو الفرنسي للجزائر فإننا نلاحظ ظهور محاولات في مجال الطب والرياضيات وتنظيم الجند والسياسة قد بدأت تبرز وتتأكد في الساحة الجزائرية مما يحملنا على القول أن الجزائر كانت مرشحة فعلا للدخول في عصر التحديث أو الحداثة، التي وصلت إليها أوروبا الغربية آنذاك لولا وقوع البلاد بين مخالب الامبريالية الفرنسية والرأسمالية الأوربية المتنامية في ذلك الوقت.

الهوامش

(*)- كرنتينة: (محمد صحي) إقامة إجبارية في معزل لمدة أربعين يوما، عند الثغور لكل وارد أجنبي سلعة سواء كان مريضا مرضا معديا، أو مشكوكا فيه.

(1)- اتحاف النصفين والأدباء في الاحتراز عن الوباء، تقديم وتحقيق الأستاذ د. محمد بن عبد الكريم، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، سنة 1968، ص60.

(2)- حمدان خوجة، اتحاف المنصفين، ص61.

(3)- سورة التوبة، الآية 51.

(4)- أصيب القطر الجزائري بكارثة الوباء، ثلاث مرات متتابعة.

- **أولهما**: أواخر عهد محمد عمان باشا (1766-1791م).
- **ثانيهما**: أواخر عهد حسن باشا (1791-1798م).
- **ثالثتهما**: أواخر عهد حسين داي (1818-1930م).

(5)- حمدان خوجة، اتحاف المنصفين، المرجع السابق، ص46-47.

(6)- سورة مريم، الآية 58.

(7)- حمدان، المرجع السابق، ص45.

(8)- نفس المكان.

(9)- خوجة، اتحاف المنصفين، المرجع السابق، ص62-63.

(10)- خوجة، المرجع السابق، ص72-73.

(11)- المرجع نفسه، ص75.

(12)- سورة الروم، الآية 7.

(13)- المنعقد من الضلال، طبعة "عطايا"، ص25، عثمان بن حمدان خوجة، المرجع السابق، ص75.

(14)- حمدان بن عثمان خوجة، اتحاف المنصفين، المرجع السابق، ص79-80.

(15)- المرجع السابق، ص117.

(16)- حمدان خوجة، المرجع السابق، ص118.

(17)- أبو الطيب المتنبي: هذا البيت من وزن البحر الوافر، مقطوعة العروض والضرب.

(18)- حمدان خوجة، المرجع السابق، ص120.

(19)- حمدان، المرجع السابق، ص122.

(20)- المرجع نفسه، ص138.

نقيشة الملوك النوميديين الأثرية بسيرتا
(دراسة لغوية تاريخية)

د. محمد الصغير غانم
قسم التاريخ
– جامعة منتوري قسنطينة –

الملخص:

يهدف هذا البحث إلى محاولة إزاحة الغموض على وراثة العرش النوميدي بعد وفاة العاهل النوميدي ماسينيسا ثم تولية أبنائه من بعده، وكذا إلقاء أضواء جديدة على مدى مساهمة النقوش الكتابية البونية في إعادة كتابة التاريخ المغاربي القديم الذي تتعدد مصادره الكتابية والمادية. وما هي العوائق التي تعترض سبيل المهتمين بهذا الميدان!

Résumé:

L'objectif du sujet vise d'une part à éclaircir la problématique ou la confusion sur l'héritage du royaume numide après le décès du roi Massinissa et le début du règne de ses fils Missipsa; Cullussa et Mastanabal.

D'autre part, à préciser quelques détails sur l'apport d'épigraphie puniques et leurs rôles effectifs dans l'écriture de l'histoire du Maghreb ancien dont les sources matérielles et écrites sont inépuisées et quels sont les obstacles qui empêchent les chercheurs à avancer dans ce domaine!.

يقارب عدد النصب النذرية البونية المكتشفة بمعبد الحفرة[1] بقسنطينة حاليا (سيرتا القديمة) الألف نصب حجري يحمل الكثير منها زخرفة رمزية أو كتابة بونية، ثم إغريقية ولاتينية.

ولعل أول من حاول القيام بفك رموز النقوش البونية والبونية الحديثة القسنطينية هو الأب كاهن الذي قام بدراسة حوالي 32 نصب وكان ذلك سنة 1878. وقد نشرت أعماله في مدونة النقوش السامية (Cis)[2]، وكان الباحث الفرنسي ج-بوسكو (J. Bosco) قد أشار إلى أن مرتفع الحفرة يحمل عدة تسميات منها: الربطة القديمة وجبانة الغربة، ثم طريق الأقواس الرومانية والفج الذي يفصل بين جنان الزيتون وقسنطينة القديمة[3].

وتبدو الملامح العلمية لمحتويات معبد الحفرة البوني في تلك المكتبة العلمية المكتشفة التي تمثلها النصب المكتوبة والمزخرفة التي عثر عليها مطمورة في أرضية المعبد، وقد قارب عددها الألف نصب، بعضها يحمل كتابة سامية والبعض الآخر خاليا من الكتابة، غير أنه يتسم برسوم رمزية غالبا ما تمثل الإشارة إلى الإلهين بعل حمون والإلهة تانيت بني بعل قرينته، وفي كثير من الأحيان كان رمز الإلهة تانيب يتوسط اليد المبسوطة إلى الأعلى والصولجان، إضافة إلى قرص الشمس والهلال وبعض رموز الأسلحة والحياة اليومية.

وقد درست نصب الحفرة الثانية التي اكتشفت فيما بين 1950-1955 من قبل الباحثين الفرنسيين أ-بيرتي (A.Berthier) ولابي شارلي (Ab-Charlier)[4].

ومن بين تلك النصب نشير إلى ذلك الذي حمل نقيشة الملوك النوميديين ذات الكتابة البونية، وهي جديرة بالإهتمام والدراسة، ذلك لأنها تقدم معلومات حول الأمراء والملوك النومديين، ففيها يجتمع ذكر أبناء ماسينيسا الثلاثة وفقا لميلادهم، كما أنها تحدد تاريخ بداية حكمهم، ثم نشير بعد ذلك إلى نوعية الحكم (هـــ م م ل ك ت) أي الملوك أو الأمراء.

ويستفاد من المصادر الكتابية أنه عندما أحس ماسينيسا في بداية سنة 148 ق.م بشدة المرض بعث يستحضر من قرطاجة القائد الروماني سيبيون اميليانوس (Scipion Amilanos) ليشرف على تفرقة التركة. وعندما حل القائد الروماني بسيرتا كان الملك النوميدي قد

لفظ أنفاسه قبل ذلك بيومين، وقد أوصى أبناءه ليستجيبوا لرغبة القائد الروماني في تنظيم شؤون الدولة[5].

لقد أبعد سيبيون من وراثة العرش أبناء ماسينيسا غير الشرعيين وبذلك انحصر الحكم في أبناء المالك وهم: مسيبسا (مكوسن) وجلوسة (غلوسن) ومسطنبعل (مسطنبعو)[6]. كما أسدى لكل واحد من الثلاثة لقب ملك[7].

هكذا نرى أن هناك اتفاقا في تسمية أبناء ماسينيسا الذي أوردته النقيشة وما تشير إليه المصادر الكتابية، مما يرجح بأن الإطار الزماني لبداية نقيشة الملوك النوميديين هو سنة وفاة الملك ماسينيسا.

تحليل ودراسة النقيشة:

أ- وصف النصب الحامل للنقيشة:

نصب مثلث الواجهة خالي من الزخرفة اشتمل حقل كتابته على ستة أسطر، لحقه بعض التهشيم من الأسفل.

مكان الإكتشاف: معبد الحفرة بقسنطينة سنة 1950.

مكان الحفظ: متحف سيرتا

ب- قراءة النص الكتابي: نقيشة بونية من ستة أسطر

1. م ت ن ت ا ش ط ن ا ب ع ل
2. ي ت ن ب ن ش ن ك ل ب ع ل ا د
3. ر ش م ا ب ع س ر و ع م
4. ش ل ي ر ح ف ع ل ت و ش ش ت ح م ش م
5. م س ت ن ع ب ا ا م م ل ك ت

تحويل النص إلى اللغة العربية:

1. نصب (أعطية) أقامه بعل
2. يتن بن شنك إلى بعل أد
3. ر لأنه سمع قوله في الخا
4. مس عشر لشهر فعلت في السنة السادة والخمسين.

5. للملك مكوسن (مسيبسا) وجلسن (غلوسن) و

6. مستنعبو (مسطنبعل) الأمراء (أو الملوك).

ج– تحليل النقيشة:

سطر 1:

م ت ن ت   ا ش   ط ن ا   ب ع ل

النصب أو التقديمة التي نحتها ياتون. يظهر أن هذا التركيب نادر في النقوش القسنطينية، ذلك لأنه يستهل باسم نصب الذي يعني آبدة تذكارية نذرية وهو مرتبط بفعل طنو الذي يحمل معنى شيد أو أقام[8].

أما بعل ياتون فهو إسم مركب سامي فينيقي.

سطر 2:

ي ت ن   ب ن   ش ن ك   ل ب ع ل   ادر

بن شنك لبعل ادير، شنك؛ قرأ إسم العلم هذا في النقيشة المزدوجة الثانية بدوجة (Dougga)[9].

سطر 3-4:

ش م ا   ق ل ا   ب ع س ر   و ع م

ش   ل ي ر ح   ف ع ل ت   و ش ش ت   ح م ش م

سمع قوله في الخامس عشر لشهر فعلوت وذلك في السنة السادسة والخمسين. يلاحظ أن الألف قد حل محل العين في كلمة ش م ا وكان المفروض ش م ع ونفس الشيء يقال في كلمة ع م ش التي حلت العين فيها محل الحاء ح م ش، بينما كتبت في نهاية السطر الرابع ح م ش م بحرف الحاء.

أيضا، فإن إسم ف ع ل ت خاص بأحد أشهر السنة لا يزال ينتظر التحقيق!

سطر 5-6:

ش ت   ل م ل ك ن م   م ك و س ن   و ج ل س ن و

م س ت ن ع ب   ا م م ل ك ت

للملك مكوسن (مسيبسا) وجلوسن (غلوسن) ومستنعبو (مسطنبعل) الأمراء أو الملوك.

قرأ ج. فيفري كلمة لملكنم في حالة الجمع وهي القراءة المناسبة أكثر والمتفقة مع كتابتها. حينئذ يكون لدينا نهاية التصريف الثالث في حالة الجمع بدلا من (ي) في (ملكي) التي هي علامة التصريف الثالث في حالة المفرد.

أما قراءة م ك و س ن فهي رغم الكسر الذي لحق حقل الكتابة في النصب، لا سيما فيما يخص حرفي الكاف (ك) والواو (و) فهي مؤكدة. كذلك فإن قراءة ج ل س ن (جلوسن) فهي الأخرى مؤكـــدة وهو الابن الثاني لماسينيســـا. ونفس الشيء يقـــال في م س ت ن ع ب ا (مسطنبعل) الذي هو الابن الثالث لماسينيسا. وحول هذا الإسم الأخير ينظر (RES 314)[11].

تجدر الإشارة إلى أن الألف قد حلت محل الهاء في كلمة هـــ م م ل ك ت بحيث كتبت ا م م ل ك ت، و في رأي الباحث ج. فيفري فإن هذه الكلمة تعني الملوك أو الأمراء وقد تعني المملكة[12].

الفائدة التاريخية:

تعد هذه النقيشة هامة للغاية، ذلك لأنها تحمل عدة وجهات نظر، منها أنها تشير إلى أبناء ماسينيسا الثلاثة وقد رتبت أسماؤهم على الشكل التالي: مكوسن وجلوسن ومستنعبو (مسطنبعل)

كذلك فإن الإشارة إلى إسم مسيبسا تحت إسم مكوسن (م ك و س ن) يتفق مع الوثائق البونية والبونية الحديثة التي عرفت حتى الآن وهي:

1. نقيشة دوجة المزدوجة اللغة بونية-لوبية[13].

2. النقيشة البونية التي عثر عليها مكتوبة على حجر علامة الحدود بجبل مسوج في شمال مكثر بتونس[14].

3. النقيشة البونية الحديثة التي عثر عليها في شرشال والتي عرفت بنقيشة مسيبسا وقد درسها الباحث ج. فيفري بالمجلة الأشورية[15].

وفي علمنا فإنه ليست هناك أية إشارة في نقوش أخرى إلى إسم جلوسن (غلوسن) ومستنعبو (مسطنبعل) على أنهما أبناء ماسينيسا، فيما عدا هذه النقيشة التي تعد الوثيقة الوحيدة الأولى التي أشارت إلى هذين الإسمين.

ولعل قيمة هذه النقيشة تكمن في التاريخ الذي احتوت عليه والدي يشير إلى السنة 56 من حكم ماسينيسا وهو التاريخ الذي يمتد ما بين سنوات 148- 203 ق.م وهي السنوات التي حكم فيها ماسينيسا نوميديا قبل أن يتوفى سنة 148 ق.م.

من جهة أخرى قد يبدو مفاجئا أن تضم نقيشة واحدة أسماء أبناء ماسينيسا الثلاثة مشتركين دون الإشارة إلى اسم العاهل النوميدي، وأكثر من ذلك تؤرخ لبداية حكمه دون الإشارة إلى اسمه وهو محير؟

إن سنة 56 لحكم الملوك مسيبسا وغلوسن ومسطنبعل، تبقى غير واضحة ما لم تسند إلى بداية حكم ماسينيسا، ذلك لأن أبناءه المشار إليهم لم يحكموا مثل هذا العدد من السنوات ولذلك فإن السنة السادسة والخمسين تعتبر هي سنة وفاة الملك ماسينيسا وبداية حكم أبنائه الثلاثة.

وعليه، فإن تاريخ النقيشة يعود إلى السنة التي توفي فيها ماسينيسا وتفريق التركة بين أبنائه.

في نهاية هذه المحاولة لا بد أن نطرح السؤال التالي: لماذا لم تكن هناك إشارة في النقوش البونية العائدة إلى القرن الثالث قبل الميلاد إلى الملك ماسينيسا ويتأخر ذكره حتى هذه النقيشة العائدة إلى منتصف القرن الثاني ق.م ولا يصرح باسمه فيها وإنما يفهم ذلك من خلال القرينة التي تشير إلى تولية أبنائه الثلاثة الذي تم بعد وفاة وتحت إشراف القائد الروماني سيبيون اميليانوس؟

هل أن فن النقوش الكتابية في سيرتا كان مقتصرا على الجوانب النذرية الدينية فقط ولا يهتم أصحابه بالجوانب الأخرى الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في الدولة النوميدية؟ أم أن قصور الدراسة والبحث في ميدان النقوش الفينيقية-البونية هو الذي جعلنا لا نجد المستمسكات الأدبية والفكرية التي تخدم تاريخنا القديم؟

أعتقد أن هذا الرأي الأخير قد يكون صائبا في ظل ما تعانيه المنظومة الأثرية التي تكاد تتوقف في بلادنا فيما عدا بعض الاكتشافات العرضية التي تخضع للصدف في كثير من الأحيان.

ومهما تكن الرؤى والاستنتاجات، فإن ما يمكن ملاحظته من خلال هذه النقيشة - وكذا تلك المتعددة التي عثر عليها في نفس الموقع الأثري وتسبقها زمنيا - هو أن الكتابة الرسمية في فترة الملوك النوميديين كانت هي الكتابة البونية والبونية الحديثة اللتين تعود جذورها الباكرة إلى الكتابة الفينيقية الكنعانية — السامية التي كانت منطلقاتها الأولى هي شرقي البحر المتوسط وبلاد الشرق القديم بصفة عامة.

أما الكتابة الليبية المحلية التي عاصرتها في فترتها الأخيرة فقد كانت كتابة شعبية جنائزية انتشرت في غالب الأحيان خارج المدن والحواضر في تلك الفترة فيما عدا في مدينة دوجة الأثرية الواقعة في شمالي غربي تونس والتي عثر فيها على نصين مزدوجي اللغة والكتابة (بونية - ليبية) يعود تاريخها إلى النصف الثاني من القرن الثاني ق.م ويدخلان ضمن الكتابات الليبية التذكارية الجنائزية التي كانت محدودة الانتشار نسبيا، ولا تزال حتى يومنا هذا تعاني قلة البحث والدراسة للاستفادة من نصوصها قصد إثراء تاريخ المنطقة.

الهوامش

(1)- كانت أول إشارة إلى معبد الحفرة البوني المتواجد على الضفة اليسرى لوادي الرمال بأعالي "جنان الزيتون" هي تلك التي قدمها الدكتور روبو (Dr. REBAUD) سنة 1875 وذلك أثناء إستعراضه للأعمال الأثرية التي قام بجمعها الأثري الإيطالي كوستة (COSTA) من مدينة قسنطينة والمتمثلة خاصة في بعض النصب واللقى الأخرى. وقد أرسلت جميعها بعد اكتشافها إلى متحف اللوفر (Le Louvre) بباريس وهي موجودة به حتى وقتنا الحالي، هذا فيما يخص الحملة الأولى. أما مقتنيات الحملة التنقيبية الثانية التي جرت فيما بين السنوات 1950-1955 فقد أودعت بمتحف سيرتا بمدينة قسنطينة ثم درست فيما بعد.

(2)- Ab. CAHEN, Inscriptions puniques et néo-puniques de Constantine (El-Hofra) recueil de la société archéol. De Constantine, T.XIX, 1878, PP,252-283.

(3)- J. BOSCO, Stèle votive punique d'el hofra dans R.S.A.C, T.XLVI, 1912, p,243.

(4)- A. Berthier et l'abbé R. Charlier, le sanctuaire punique d'el hofra à Constantine, éd. Arts et Mitiers graphiques, Paris, 1955, PP, I-III.

(5)- Appien, 105 ; Zonaras, IX, 27 ; Plybe, XXXVI, 16-10.

(6)- Appien, 106 ;Tite-live, Epit, IL, Zonaras, IX, 27; P,170.

(7)- St. Gsell, H.A.A.N.T.III, P,363.

(8)- J. Fridrik, phoniziche gramatika (Anelecta orientalia, 32) Rome 1951, p,170.

(9)- Abbé Chabot, Punica, dans J.A, 1918 I, P,269.

(10)- A. Berthier et l'abbé R. Charlier, Le sanctuaire punique d'el hofra à Constantine, éd. A.M.G. Paris 1955, PP,12-22.

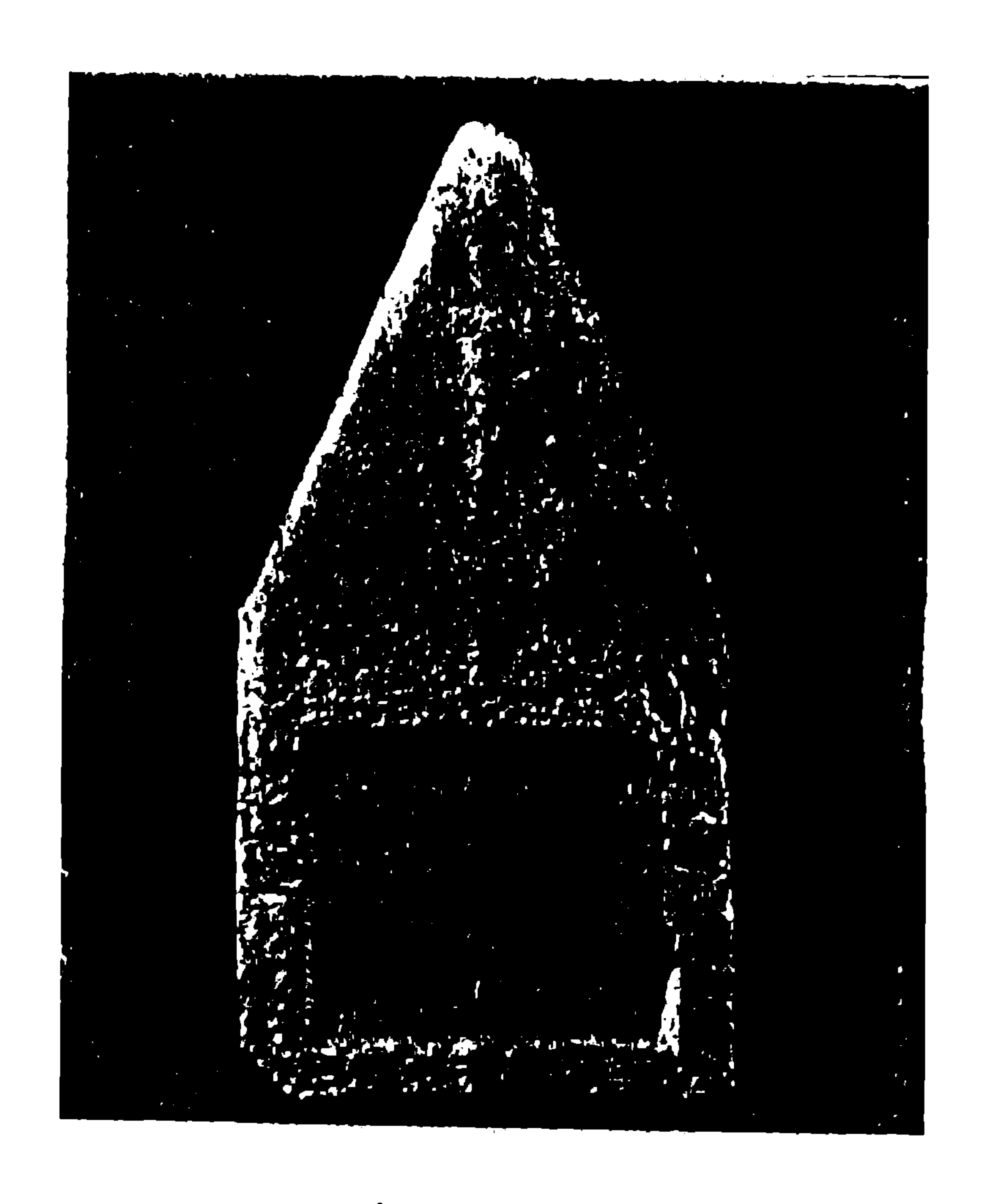
(11)- J. Fridirich, op.cit, P,51-2.

(12)- IBID, P,117,b.

(13)- Abb. Chabot, Punica, dans J.A. 1818,I.

(14)- F. Decret et M. Fantar, L'Afrique du nord dans l'antiquité, Payot, Paris 1981, P,16.

(15)- G. Février, L'inscription funéraire de Micipsa, dans revue d'Assyriologie et d'archéologie orientale, T.XLV 1951, PP,139-150.



[illegible] 1
[illegible] 2
[illegible] 3
[illegible] 4
[illegible] 5
[illegible] 6

استقرار العرب وإنشاء المدن والقرى في المغرب الوسيط

د. بوخالفة نور الهدى
قسم التاريخ
– جامعة وهران –

إذا كان لهجرة العرب واستقرارها في كل من إفريقية والمغرب دورا أساسيا في تثبيت الفتوح ونشر الإسلام والعربية، فكان دورها بارز في تمصير المدن وبناء القرى وتعميرها وتوسيع نطاق العلاقة بالأهالي في العديد من المجالات.

فهجرة العرب بشكل جماعي أثناء الفتوح والبعوث لها صبغة عسكرية مرتبطة بالعطاء والرزق مما يشجع على الاستقرار والتحول من البداوة إلى الحياة الحضرية[1].

فكان استقرار معظمهم في البداية في القلاع والحصون والمسالح ومدن المعسكرات كالقيروان وتونس وطنجة[2]؛ ثم تطورت هذه المدن إلى حواضر شهيرة ارتبطت بمسالك تجارية نشطة كما ارتبطت بأريافها في فترة ازدهار حركتها الاقتصادية والتجارية.

وإذا كانت هجرة العرب ابتداء للجهاد، فإنّ المجالات الاقتصادية دفعت بالكثير إلى الاستيطان بتشجيع من الأوساط الحاكمة في المشرق لتدعيم سلطتها بالمغرب.

وكانت الأرض مركز النشاط الأهم فاتجه العرب إلى امتلاك الأراضي عن طريق الشراء أو الاقطاع. وجل الملاكين العرب كانوا يقيمون في المدن ويديرون مزارعهم بالوكلاء، وبعضهم بدأ يقيم على الأرض ويتولى زراعتها، كما أنّ جماعات عربية بدأت تستقر بالريف وتتعهد الزراعة فنسبت إليها قرى عديدة التي توسعت فيما بعد إلى مدن صغيرة، كما استحدثت مدن جديدة أصبحت حواضر شهيرة.

ومن الواضح أنّ امتلاك العرب لأراضي زراعية واسعة أحدث تفاوت طبقي لم تخف أثاره الاجتماعية.

ويهمنا في هذه الدراسة أن نتابع الحياة الاقتصادية والاجتماعية في الحواضر الإسلامية التي شهدت تطورات حضرية واسعة فازدهرت الحياة الثقافية فيها وتقدمت الحياة الحضارية واتخذ المجتمع الإسلامي المغربي طابعه المميز.

ويمكننا الوقوف عند القرنين الثالث والرابع للهجرة / التاسع والعاشر للميلاد حيث نرى تكامل التحولات الجديدة.

نلاحظ بدءً نمو المدن الافريقية والمغربية، فقد اتسعت هذه المدن وتمثل فيها إمتزاج الناس من مختلف الألوان والأحوال والمعتقدات ولنا في القيروان وتونس والمهدية والمسيلة وفاس نماذج من هذا التحول[3].

رعي في بناء هذه المدن الموقع الاستراتيجي والجغرافي من قبل الفاتحين فخططت القيروان على غرار دور الهجرة في المشرق، دار الامارة والمسجد الجامع في الوسط وحولها منازل القبائل ومعظمها جاءت من مصر وأغلبها يمنية، وكان لكل قبيلة موقعها قرب الجامع، إذ تجمعت كل قبيلة واختطت منازلها في حي خاص بها[4].

وإذا كانت القبيلة العربية انتظمت في الشكل والدروب والحارات على أساس العشائر والافخاذ واستمرت التقاليد والعادات القبلية سائدة بينهم في البداية فإنّ الظروف الجديدة كانت تعمل على تعديل الأوضاع فنقل مخطط البادية إلى مخطط المدن وتأثرت منشآتها المعمارية بعناصر سكانها وبرز الطابع المشرقي والأندلسي في هندستها المعمارية.

وأصبحت المدن الإفريقية والمغربية حواضر ضمت قصور الحكام والأغنياء وسميت الدروب والحارات والأزقة والفنادق والأسواق والمساجد بأسماء من بناها أو استقر حولها من العناصر العربية من قادة الجند وأهل العلم والتجار وأهل البلاد من العناصر البربرية. وتميزت هذه التجمعات السكانية بخصاتين أساسيتين:

- قيام ارتباط بين العناصر العربية والبربرية في أماكن الاستقرار عن طريق الولاء والمصاهرة والزواج والجوار والتجارة.

- ظهور تجمعات سكنية مرتبطة بالحرفة أو المهنة تارة أو أبناء الدين الواحد أو المذهب الواحد تارة أخرى.

وحصل في العصور الإسلامية المغربية الأولى نمو ديمغرافي أدى إلى نمو اقتصادي واجتماعي استمر طيلة القرن الخامس الهجري. ولنا في القيروان كعاصمة للدولة الأغلبية خير مثال.

هناك إشارات عديدة إلى عشائر مختلفة تعود إلى قريش وإلى جماعات ينتمون إلى قبائل يمنية في كتب الطبقات التي عنيت بتراجم لرجالها ممن شاركوا في الفتح وفي البعوث الأولى واستقروا بالقيروان وتونس وأعقبوا وبنوا الدور والمساجد الصغيرة[5].

والملاحظ أن الكثير من المحلات اتخذت أسماء هذه البطون والعشائر كما أطلق اسم الأعيان منها على الأحياء والدروب والأزقة، كما نسبت أبواب القيروان إلى من جاورها من العرب وسميت الأسواق بأسماء مشاهير تجارها وكذا المحارس والقلاع والقصور والرباطات وكتب الجغرافية والرحلات تزخر بالأماكن التي عربت وتعريبها لدليل على الاستقرار النهائي لهذه القبائل ونيتهم في بناء صرح حضاري بالمغرب لأنّ العروبة لم تكن مجرد أسماء أماكن أو انتساب إنما هي عادات وتقاليد وثقافة.

وقد أولى الخلفاء وولاتهم اهتماما كبيرا إلى منشآت القيروان المعمارية إثر تزايد عدد السكان نتيجة هجرة القبائل العربية والبربرية إليها، مما جعل من سماطها الكبير محور حركتها التجارية، والذي حوى جميع المتاجر والصناعات بحيث أمر الخليفة هشام بن عبد الملك بترتيبه وبناء خمسة عشر ما جلا خارج سور المدينة تكون سقايات لأهلها[6].

كما أعاد الأمير يزيد بن المهلب في سنة 156 هـ ترتيب أسواقها وتنظيمها وجعل لكل صناعة مكانا مما يشير إلى كثرة المهن والحرف[7]. واستمرت هذه المدينة في تطور ديمغرافي واقتصادي إلى القرن الخامس الهجري، كما أشار إلى ذلك البكري فبلغ عدد حماماتها ثمانية وأربعين حماما، وأحصي ما ذبح بها في أيام عاشوراء من البقر فوصل إلى تسعمائة وخمسين رأسا وعدد أبوابها إلى عشرة[8].

واستمرارية هذا النمو له صلة بهجرة التجار من العناصر العربية وغيرها إليها فاتسعت أسوارها وأبوابها وتعددت أسواقها ومحلاتها وفنادقها وحماماتها وبساتينها ومصانعها، وازداد نشاط الحرف والمهن فيها، إضافة إلى اختصاص كل حرفة بسوقها، وفشت النسبة إلى الصنعة أو الحرفة جنب النسبة إلى المدينة أو القرية وتحول المجتمع القبلي تدريجيا إلى الاهتمام بالتجارة، فأصبح التجار العرب من الفئة ذات رؤوس الأموال الكبيرة. وكان لها دور في تغيير مجرى الأحداث السياسية. فلما عزم ابراهيم بن الأغلب الخروج من الزاب لنصرة ابن العلمي على تمام ولم يجد ما لا يقوى به، لجأ إلى الاستدانة من مياسر التجار[9].
ولم تعد القيروان مجرد دار هجرة ومعسكر للجند بل تحولت إلى مركز من مراكز العلم وصارت أسواقها من مراكز الاتصال والتبادل الحضاري النشط فاشتهرت ببضاعتها،

فأمها التجار من المشرق والأندلس وبقية المدن المغربية وظلت هذه المدينة على نشاطها الاقتصادي والاجتماعي إلى أن بنيت المهدية سنة 300 هـ[10].

وتتضح معالم التحولات في البنية الاجتماعية والاقتصادية فقد شهدت افريقية ثلاث طبقات متميزة.

1- طبقة خاصة (تشمل الحكام وقادة الجند وأهل العقار).

2- طبقة متوسطة من التجار.

3- طبقة عامة.

ويدخل أصحاب الحرف والمهن المختلفة في غمار العامة، وهم في المرتبة السفلى في الهرم الاجتماعي وقد أعطت كتب الطبقات أسماء المهن والحرف كما أعطت فكرة عن وضعهم المعاشي[11].

ولما كان أغلب هؤلاء من غير العرب فقد اقتضى تطور الحرف والمهن والاقبال عليها توسع في الولاء. ولم يكونوا فئة اجتماعية واحدة، فكان من بينهم فقهاء ومحدثون وقد أقبل العديد من العامة على طلب الحديث، ويبدو أن مهنة المحدث لم تكن تدر على صاحبها الرزق الكافي فلم يعتمد على دخله من هذه المهنة فكان يعمل في أرضه أو في حانوته ويحدّث في غير أوقات العمل[12]. وكان نشاط الأفارقة مضرب المثل في التجارة وكان التعامل إما بالمقايضة أو بالنقد مباشرة. وللتجار وكلاء ومراكز تجارية في مختلف الجهات وتكونت طبقة متوسطة من التجار تملك الأموال الطائلة ولقد كانت التجارة مصدر القوة المالية والسياسية والعسكرية للمدن المغربية. ولا يخفى الكلام أن كبار الموظفين والطبقة المترفة زادوا في الطلب على البضائع المستوردة.

فالامام الرستمي أبا اليقظان يخرج ابنه أبا حاتم في جيش مع وجوه زناتة «ليجبروا قبائل قوافل قد أقبلت من المشرق وفيها أموال لا تحصى»[13]. وكانت التجارة حرة ومجالا مفتوحا يزاوله أناس من جميع الفئات، ولم تذكر كتب الطبقات التي تدخل الدولة في التسعير، إنما كانت تحرص على قوة عملتها الذهبية وجودها وضربت بيد من حديد المعاملة بالغشي والتزييف فاصلاح العملة الأغلبية سنة 275 هـ خير دليل على ذلك[14].

وصار للتجار نفوذ اجتماعي كبير، بل أن بعضهم كان يؤثر على رجال الحكم تأثيرا ملحوظا فمحمد بن عرفة (من أصل عربي) قام بدور الحاكم الفعلي أيام أبي بكر بن أفلح

الرستمي (230 هـ / 241 هـ / 844-855 م)[15]. ومما يسير نشاط التجارة ووسعها نشاط المؤسسات المالية كالصيرفة، فكان التجار يتعاملون معهم يعطونهم أموالهم ويأخذون عليها صكوكا، وقد لعب الصيارفة دور البنوك المالية في تسليف التجار وفي تنشيط معاملتهم وكانت لهم مراكز خاصة بهم. كتب محمد بن سحنون (ت 256 هـ) وقعت لرجل أراد إعانته إلى الصيرفي بعشرين دينارا، وقال: «اشتر بها لأهلك ما يحتاجون»[16]. وكان التعامل التجاري يمر بالتدرج من المجهّز الذي يستعين بالوكلاء فيجمع البضائع من جبهات مختلفة دون أن يغادر مكانه كما كان يفعل اسماعيل بن عبيد الله الانصاري المعروف بتاجر الله (ت 223 هـ)[17] إلى الخزّان الذي يركز على نوع يشبه الاحتكار إضافة إلى السماسرة. وعن المالكي أنّ أبا بكر بن اللباد ذكر لبعض أصحابه أنّه أدرك رجالا بالقيروان وكانوا أغنيائهم ثم افتقروا ذلك لأنهم اتجروا في الحنطة أيام الشدائد[18]. وأسست الشركات في ميدان التجارة المحلية لشتى أنواع البضائع، فكان لعبد الجبار السرتي (194 هـ - 281 هـ) وحمديس القطان «شركة في القطن يعملان بسوق الأحد فيه»[19]. واستقبل ابراهيم الثاني يوما في مقصورة مسجد رقادة متظلمين من القيروان جاءا يتظلمان على والدة الأمير ذاتها كان شريكين لها في المتاجرة بالجمال والدواب الأخرى[20]. وانعكس دور التجارة وأثره في الحياة العامة لنرى تشجيع الفقهاء لها وعملهم على تسييرها باللجوء إلى بعض المخارج الفقهية ونشير هنا إلى عملية الاحتكار والتعامل بالربا[21]. فالفقيه العراقي ابن الأشح (ت 286 هـ) كان يجيز التعامل بالربا ويستعمل في ايجازه بين الناس بعض الحيل[22].

وإذا كان الإسلام يحرم الربا فإن أهل الذمة تولوا ذلك وأكثر المتعاملين بها هم اليهود، وكانت لهم أسواق خاصة بهم في المدن المغربية. ولعل ذلك مرتبط بنشوء طبقة واسعة من الأثرياء تتحدى قدرة الفقهاء في تطبيق الأحكام باستثناء إشارة من المالكي توضح أن القاضي عبد الله بن طالب حين تولى قضاء القيروان قد قضى على التعامل بالربا[23]. وصار لهذه الطبقة نفوذا اجتماعيا كبيرا كان يؤثر على رجال الحكم تأثيرا ملحوظا تدخل يعقوب بن المضاء التميمي من كبار الملاّك في الصلح بين الاخوين أحمد ومحمد بن الأغلب في الحرب التي قامت بينهما على السلطة سنة 231 هـ - 232 هـ[24]. ولم تكن العمليات التجارية تخلو من الأخطار لقد تضرر تجار القيروان بسبب اصلاح العملة سنة 275 هـ فغلقوا دكاكينهم وقصدوا رقادة متظاهرين، هذا الهيجان الذي عرّفه ابن عذاري

"بثورة الدراهم"[25]. ولم تسلم الطبقة الثرية من مصادرة أموالها ونقمة السلطان عليها ونشير هنا إلى فئة الجند التي نمت ثروتها عن طريق العقار والتجارة، وإن كانت في البداية تعتمد على العطاء وعلى النسب والعلم، قال النويري بخصوص ابراهيم الثاني «وكان يقصد ذوي الأقدار والأموال فيقمعهم» ويقول «...لأن هؤلاء إذا أحسوا من أنفسهم قوة بما عندهم من الأموال، لم يؤمن شُدَّهم»[26]. وللعامل الاقتصادي أهميته الاجتماعية والحضارية فاستقرار الجاليات العربية بالمدن الكبرى لغايات تجارية لها دور كبير في نمو هذه المدن كاستقرار التجار الأندلسيين بيونة وواهران والمسيلة وفاس وتاهرت والتجار العرب من البصريين والكوفيين بتاهرت وسجلماسة وهما من أبواب الصحراء ومراكز أساسية لتجارة الذهب والرقيق[27].

ومن نواحي الازدهار الاقتصادي إرتقاء الصناعة، فتعددت الصناعات في المدن الافريقية والمغربية كصناعة الجلود والحديد والنحاس والفخار والمنسوجات بأنواعها القطنية والصوفية والحريرية وصناعة الخشب ومواد البناء والصباغة وصناعة الزجاج والعطور والدهون وغيرها من البضائع التي نسبت إليها كثير من الأسواق والحوانيت[28].

إلاّ أن الصناعة لم تتطور لحد يؤدي إلى غنى ملحوظ يكون تفاوتا طبقيا، وكانت للدولة مصانع واسعة نسبيا مثل دور السكة وضرب النقود ومصانع السفن والأسلحة والطراز[29].

وتتضح التطورات الاجتماعية في المدن المغربية إذا نظرنا إلى الجوانب الأخرى للحياة الاقتصادية من صادرات وواردات وإلى الحواضر ووقوعها على طرق المواصلات البرية والبحرية وتشجيع الدولة للتجارة خاصة تجارة الذهب والرقيق[30].

وقد امتد النشاط التجاري إلى المغرب الأقصى والأندلس وشرق افريقيا من جهة وإلى أوروبا الوسطى والشرقية وإلى بلاد السودان من جهة أخرى، وتوصل بعض التجار إلى بناء مستوى اجتماعي جيّد نتيجة للثروات التي جنوها عن طريق الزراعة أو التجارة فتفننوا في المأكل والملبس والمأوى واقتنوا العبيد والجواري وبنوا المساجد والقصور والأسواق والمحارس[31].

ونشير هنا إلى طبقة أرستقراطية من الحكام وتجار الجند والنخبة المثقفة، جمعت ثروة طائلة في الميدان العقاري فامتلك بعضهم الأراضي عن طريق الاقطاع والشراء أو الاستغلال.

ويبدو أنّ تقسيم الأراضي على الفلاحين يرجع إلى بداية الفتح يذكر ابن خلدون انه عندما «استولى المسلمون أيام الفتح على بلاد المغرب وعمالاتها واقتسموها وأمدهم الخلفاء بالبعوث إلى جهاد البربر وكان فيهم من كل القبائل من العرب وكان صالح بن منصور الحميري من عرب اليمن في البعث الأول وكان يعرف بالعبد الصالح فاستخلص نكور لنفسه وأقطعه إياها الوليد بن عبد الملك في أعوام إحدى وتسعين من الهجرة»[32].

وترد اشارات توضح أن القبائل العربية قامت في البداية بالسيطرة على بعض الأراضي، فحين ولي إلياس بن حبيب الفهري امارة افريقية سنة 138 هـ أراد أن يبعد ابن أخيه حبيب بن عبد الرحمن عن الحكم «فأغرى الناس للقيام عليه في ما يتزيد به من ضياع أبيه»[33]. ويشار إلى جماعات عربية توزعت بين القبائل البربرية التي أسلمت لتعلمهم مبادئ الإسلام وأصوله[34]. وتحولت الرئاسة لبعضهم وامتلكوا الأراضي ومن بين هؤلاء عرب سبته الذين دخلوها بالصلح أيام موسى ابن نصير[35]. ويذكر العذري (ت 478 هـ) أن قوما من قلشاته دخلوها في فترة الادارية، فاشتروا فيها أرضا من البربر وبنوا فيها الدور[36]، ويشير ابن عذاري في وصفه لمدينة سبته إلى أنّ أهلها عرب وبربر وهي دار علم[37].

ويفهم من أخبار ثورة الخوارج سنة 122 هـ أنّ دعاة الخارجية من العرب توزعوا بين القبائل البربرية في نواح مختلفة من المغرب، فمن هؤلاء عكاشة بن أيوب الفزاري الصفري وكان على قابس، ومسعود التجيبي الاباضي بطرابلس، وعبد الجبار بن قيس المرادي والحارث بن تليد الحضرمي كانا على زناتة وأرضها وهوارة وأرضها[38]. وتشير كتب الطبقات إلى الملاّك الكبار واكتسابهم الأراضي الواسعة يديرونها بواسطة الوكلاء أو يباشرون عملها بأنفسهم أو عن طريق عبيدهم وعلى سبيل المثال لا الحصر.

نورد بعض أسماء الملاكين الكبار أمثال أسرة بني تميم كانت لها ضياع واسعة فرفع عنها الخراج مكافئة للخدمات التي قدمتها لبني العباس[39] والأمير يزيد بن حاتم (155 هـ - 171 هـ) كانت له أرضا واسعة بفحص القيروان يزرع فيها الفول ويديرها بواسطة الوكلاء[40] ولأمراء بني فهر عدد من الضياع[41] وللقاضي عبد الله ابن غانم الرعيني (128 - 190 هـ) ضيعة بالريدان[42]، وللقاضي عبد الرحمن بن زياد بن أنعم المعافري (75 هـ - 240 هـ) ضيعة بالبادية في منطقة الساحل[43] وليعقوب بن المضاء الاغلبي ضياع بناحية جمّة[44]، ولعبد الرحيم بن عبد ربه الربعي الزاهد (ت 247 هـ) ضيعة واسعة

وكان يملك سبعة عشر ألف شجرة زيتون، وكان مع ذلك أزهد زمانه، كثير الصدقة والمعروف[45].

وللقاضي عبد الله بن طالب (ت 275 هـ) ضيعة بالساحل يملك بها آلافا من شجر الزيتون[46] وكانت لأبي عبد الله محمد بن ابراهيم بن عيدوس (ت 260 هـ) ضيعة وكثيرا ما كان يتصدق منها[47].

وعلي بن مسلم البكري (ت 288 هـ) من كبار ملاك الأراضي بصفاقس، اكتسب العديد من الدور والقصور ومن منازله حسّانه[48]. وابنه أحمد الذي كان على خراج افريقية ارتقى منصبا من أرقى المناصب في الدولة للأغلبية فصار لها مستشارا ووزيرا وهو من كبار الاقطاعيين بلغت ممتلكاته العقارية نيفًا وأربعين دارا وظل متمتعا بثروته ومناصبه حتى دبّ الخلاف في الدولة الأغلبية فصودرت أملاكه ومنازله وريوعه[49].

وكانت ميلة اقطاعا لبني سليم وقد انتمى إليها موسى بن عباس بن عبد الصمد قائد القلعة والاقطاعات المجاورة[50]. وظلت ميلة رمزًا للتواجد العربي القيشي في بلاد كتامة.

وتشير كتب الطبقات والجغرافية إلى الملكية المشتركة وهذا شأن القرى فنجد قرى بكاملها يمتلكها ملاكون عرب. فقد كان أبو عبد الله محمد بن مسروق من أهل القيروان ومن رجالات القرن الثاني للهجرة بعد أن تزهد «يمرّ بالقرية من قرى أبيه، فيخرج إليها أهلها، ومن فيها فيقولون: نحن عبيدك، ولك ما لنا في هذه القرية فهو لك» فيقول: «إن كنتم صادقين فأنتم أحرارا ومالكم لكم»[51]. وكانت قراه على طريق سوسة[52].

وكان عبد الله بن المغيرة بن أبي بردة الكناني قاضي افريقية لعمر بن عبد العزيز أحد كبار ملاكي القيروان، وهو صاحب قصر مغيرة وقرية المغيريين وورث أعقابه ممتلكاته من بعده[53]. ويُحصي البكري، القرن الخامس للهجرة العديد من القرى لعشائر عربية وهذا يعني انتقال جماعات عربية إلى الريف وتكوينها لقرى، وتملّك أخرى الضّياع فيها وتوسيع ملكيتهم وعددهم فيها لحد الغلبة عليها. ولعل بعض هذه القرى الكبيرة العامرة بالسكان كثرت بها الفنادق والحوانيت وبها أشجار مثمرة[54]، وقرية غافق، قرية على طريق صفاقس، في القرى العامرة[55] وجاء في وصف المقدسي لها ما يلي: «وغافق ناحية واسعة، كثيرة القرى، وأسواق على أيام الجمعة، بحرية، ومن الناس من ينسبها إلى افريقية»[56]، وقرية الفهميين التي احتوت على سوق كبير[57]، وقرية خولان وهي على مرحلة من طنجة تميّزت بخصوبة أراضيها[58].

ويبدو أنّ هذه العشيرة تكاثرت بهذه المنطقة حتّى سمّيت بها العيون الساخنة، القريبة من نهر سبو، فعرفت بعيون خولان[59]، وقرية منستير عثمان وأربابها قوم من قريش من ولد الربيع بن سليمان وهو الذي اختطها عند دخوله افريقية وبها أيضا عرب وبربر وأفارق[60]. ويذكر الادريسي (ق 6 هـ) قرية العلويّين، هي على مرحلة من تلمسان ويصفها بأنّها كانت قرية كبيرة عامرة على ضفة النهر، ولأهلها بساتين، وهي كثيرة العيون الجارية[61].

ويشير ابن ناجي التنوخي (ت 839 هـ) حين تولى خطة القضاء بقابس أنّه «وجد بقربها قرية خالية تسمى بالمعافرين وفيها مسجد يقصد الناس الصلاة فيه تبركا به ويقصدونه بالوعدات يقال له مسجد سيدي علي ولا يدرون من يكون عليا؟»[62].

ويبدو أن منطقة قابس شهدت استقرار العديد من عرب معافر، فقاموا ببناء القرية التي ظلّت تعرف باسمهم إلى القرن التاسع الهجري، والمسجد المنسوب إلى أشهر فقهائهم، وهو أبو الحسن علي بن محمد بن خلف المعافري المعروف بابن القابسي (ت 403 هـ)[63]، الذي قام بدور تعليمي بارز في نشر الثقافة العربية الإسلامية وتخرج عليه العديد من علماء افريقية والمغرب.

ويذكر الدّباغ قرية زرود[64]، المنسوبة إلى أحد المقاتلة من القرن الثاني للهجرة، وهو ميسرة الزرودي من أهل القيروان[65]. ويشير ابن عذاري إلى قرية لوزة بافريقية نسب إليها حامد بن محمد الهمداني من رجالات القرن الرابع الهجري، وكان يعرف باللوزي[66]. وقد استخدم الملاكون الكبار العمال بالأجرة كما استقدموا الرقيق ونشير هنا إلى فئة جديدة في المجتمع المغربي وهي فئة العبيد جاءت عن طريق السّبي أو التجارة.

ولما كان الإسلام يحث على تحرير الرقبة فقد كان الكثير من أصحاب هذه الفئة يقومون بعتقهم فسموا بموالي العتق[67]. ولم يلبث رقيق السّبي أن تقلّص بتقلّص عمليات الفتوح ففي القرن الثالث والرابع للهجرة أصبحت التجارة الوسيلة الرئيسية للحصول على الرقيق عن طريق اليهود الرمادنة[68].

وقد أدى ازدهار الرقيق إلى قيام أسواق واسعة تعرض فيها شتى أنواعه الأبيض والأسود الذي كان يتألف من عنصرين أساسيين أتيا به من بلاد الصقالية اللاقية ومن بلاد السودان[69].

واستخدم هذا الرقيق من جواري وغلمان في بيوت الأثرياء ليؤدي فيها خدمات عدّة كما شكل أغلبيته الحرس السلطاني وغالبا ما كان يقوم بخيانة العهد والعصيان والتظاهر ولم تسلم من ضرباته الأسياد ولا الرّعية[70].

وبقي هذا العنصر الأجنبي غريبا لا روابط له مع بقية الأهالي، خلافا عن موالي العتق الذين اندمجوا وانصهروا في المجتمع المغربي[71].

وكانت العلاقة بين المدن وأريافها نشطة فاعتمدت في توفير موادها الغذائية على الريف والقرى المجاورة لها، فصارت سوقا رئيسية لها.

وتمدنا كتب الطبقات والجغرافية بأنواع المنتوجات الريفية التي كانت تباع في أسواق المدن المغربية كالحنطة والشعير وأنواع البقول والثمار أمثال الحمص والعدس والبصل والفول والزيت والعسل والسمن والزبدة وقصب السكر والتمر والتين الأخضر والقطن والقنّب والكروياء والزعفران والكمون والحناء إضافة إلى اللحوم من البقر والغنم والدجاج[72]. وارتبطت المدن المغربية بأريافها وأراضيها.

فكانت قلشاتة تمد القيروان بالتين الأخضر[73] أما قصب السكر والعسل كان يأتيها من جلولاء[74]. وكانت البقول والفواكه ترد يوميا إلى أسواق القيروان من القرى الزراعية المجاورة لها فمن جلولاء يرد كل يوم إلى القيروان أحمال الفواكه والبقول ما لا يحصى عدده[75] وكانت قفصة هي أيضا تمير القيروان بأنواع الفواكه والثمار[76].

ولم يكن الإنتاج الفلاحي والحيواني انتاجًا استهلاكيا فقط بل صدر الفائض منه إلى مختلف الجهات في المغرب والاندلس ومصر يذكر المقدسيّ (ق 4 هـ) انّ المهدية كانت خزانة القيروان[77] ويذكر البكري (ت 5 هـ) زيت صفاقس منه «يمتاز أهل مصر وأهل المغرب وصقلية والروم»[78]. كما يلاحظ انّ قفصة أكثر بلاد القيروان فستقا، ومنها ينتشر بافريقية ويحمل إلى مصر والاندلس وسجلماسة[79]. وفي اقليم السوس جنوب المغرب الأقصى تكثر زراعة قصب السكر ومنه يستخرج السكر الذي يحمل إلى جميع بلاد المغرب[80]. ويذكر الادريسي (ق 6 هـ) انّ وهران كانت تميز الأندلس[81].

وهجرة الفلاحين من الريف إلى المدينة ظاهرة مألوفة بالنسبة للحياة في المدن والمجالات الواسعة التي تقدمها ونشير هنا إلى الفئة الفقيرة النازحة من الأرياف أوقات الشدة، فلم تكن موارد الدّولة مستقرة فكانت مرتبطة ارتباطا وثيقا بإنتاج الأرض فترتفع أو تنخفض

تبعا لمستوى اقتصاد البلاد الذي كان يعتمد على الزراعة بالدرجة الأولى والتي كانت تخضع هي الأخرى إلى تقلبات الطقس كالجفاف والكوارث الطبيعية كالزلازل والجراد.

ففي سنة 266 هـ / 879-888 م ظهر فيه «القحط العظيم والغلاء بافريقية»[82] وبيع قفيز القمح سنة 268 هـ بثمانية دنانير وقلّت الأغذية «فهلك الناس حتى أكل بعضهم بعضا»[83].

وامتنعت وزداجة وهوارة ولراته التي كانت تحتل مواقع مختلفة من ناحية باجة الزراعية من دفع الجباية وقامت بأعمال النهب واللصوصية[84].

وتشير كتب الطبقات إلى الاحتكاك المتواصل بين الفئة الفقيرة من الأرياف وأهل المدن من التجار وأصحاب الملكيات ومساعدتها لهذه الطبقة المحرومة في أيام الشدة محاولة منها في تخفيف الفوارق الاجتماعية وتآلف القلوب[85].

وكانت هذه الفئة الفقيرة النازحة من الأرياف تكوّن أحيانا الجزء الأكبر من عدد السكان. رُوي عن أبي رباح بن يزيد اللخمي، وكان من علماء القيروان وزهادها «أنه إذا دخل الشتاء أخذ في البكاء رحمة على الفقراء»[86].

وروي انه كان عند البهلول بن راشد طعام «فغلا السعر، فأمر به فبيع، ثم أمر من يشتري له ربع قفيز، فقيل له تبيع ثم تشتري؟ فقال: تفرح إذا فرح الناس، وتحزن إذا حزن الناس»[87].

وتبرع محمد بن الاغلب (226-246 هـ) لغذاء أسرة سنة كاملة بخمسين قفيز قمح، ولعلف برذون صاحبها بخمسين قفيز شعير، وبثلاثمائة قفيز زيت للأكل والإضاءة[88]. وهكذا فإن الفئات المهيمنة من الطبقة الخاصة من أمراء وقادة الجند والعلماء هي المنتفعة الأساسية من عملية التعمير لامتلاكها النفوذ السياسي والرأسمالي العقاري من أراضي وطاقة حيوانية.

أما صغار الفلاحين فكانوا يبذلون مجهودا جبارا، فليس من النادر أن يتوقفوا في وسط الطريق ولا يستطيع الواحد منهم خدمة أرضه بمفرده فيشترك مع شخص ثاني لتحمل أعباء النفقات[89]. ضف إلى ذلك سنوات الجفاف المتكررة والتي كانت تتسبب في المجاعة الهائلة وتعسف بعض الحكام في الجباية مما يؤدي إلى هجرة الأرض وقلة الإنتاج[90]. والإشارات العديدة التي جاءت في كتب الطبقات تبين أن المجتمع المغربي شهد قيام فئات

من الأثرياء من التجار والملاك الزراعيين كما شهد توسع العامة ووجود تفاوت اقتصادي كبير بين هذه الفئات.

كما عرف المجتمع المغربي خلال القرون الأربعة الأولى للهجرة تطورات ايجابية وسلبية:

تتمثل الايجابية منها في محاولة الدولة والطبقة الارستقراطية تقديم خدمات اجتماعية كإنشاء المستشفيات والربطات وأفراد الوقوف الخيرية الواسعة لمساعدة المحتاجين كما جرت محاولات الأثرياء في فترة القحط تقديم معونات نقدية أو مواد استهلاكية فانتشرت عادة الاحسان إلى الفقراء. كما ظهرت فكرة العدالة في النواحي الاقتصادية والاجتماعية عند النخبة المثقفة تجاه تعسف الحكام وتجاوزات العامة.

أما السلبية منها تفشي الفقر نتيجة التباين الطبقي فواجه الفقراء وضعهم البائس بأساليب مختلفة كاللجوء إلى التسول واللصوصية أو الزهد وأدى التفاوت الاقتصادي إلى تفاوت اجتماعي وإلى قيام عدد من الثوار خلال القرون الأربعة الأولى للهجرة هذه الثورات التي قامت باسم المبادئ الإسلامية وتحت راية الدعوة إلى العدالة الاجتماعية.

المصادر والمراجع

(1)- البكري: المغرب في ذكر بلاد افريقية والمغرب، نشر دي سلان الجزائر 1965 م.

(2)- التيجاني: الرحلة، تحقيق حسن حسني عبد الوهاب، المطبعة الرسمية، تونس 1958 م.

(3)- ابن حوقل: صورة الأرض، دار مكتبة الحياة بدون تاريخ.

(4)- ابن الخطيب لسان الدين: أعمال الأعلام، ق3، الخاص بالمغرب وصقلية، نشر أحمد مختار العبادي وابراهيم الكتاني، الدار البيضاء 1969 م.

(5)- ابن خلدون: العبر، ج6، نشر دار الفكر بيروت 1979، طبعة بيروت 1956 م، 1961 م.

(6)- الدّباغ: معالم الايمان في معرفة أهل القيروان، ج2 و3، تحقيق وتعليق محمد الأحمدي أبو النور ومحمد ماضور، المكتبة العتيقة بتونس ومكتبة الخافجي بمصر، بدون تاريخ.

(7)- الادريسي: المغرب العربي من كتاب نزهة المشتاق، حققه ونقله إلى الفرنسية محمد حاج صادق، نشر ديوان المطبوعات الجامعية – الجزائر 1983 م.

(8)- الرقيق القيرواني: تاريخ افريقية والمغرب، تحقيق المنجي الكعبي، تونس 1968 م.

(9)- السّراج الأندلسي: الحلل السندسية في الأخبار التونسية، ج1، ق2، تقديم وتحقيق محمد الحبيب الهيلة، الدار التونسية للنشر 1971 م.

(10)- ابن الصغير المالكي: تاريخ الأئمة الرستميين بتاهرت، نشر موتيلنسكي مع ترجمة فرنسية – الجزائر 1905 م.

(11)- ابن عبد الحكم: فتوح مصر وأخبارها، طبعة ليدن 1930 م.

(12)- ابن عذاري المراكشي: البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، ج1، تحقيق ومراجعة ج.س بجولان وليفي بروفنسال، دار الثقافة بيروت – لبنان، بدون تاريخ.

(13)- أبو العرب: طبقات علماء افريقية وتونس، الطبعة الثانية، الدار التونسية والمؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر 1985 م.

(14)- القاضي عياض، تراجم أغلبية، مستخرجة من كتاب ترتيب المدارك، تحقيق محمد الطالبي، مع مقدمة وفهارس الطبعة الرسمية تونس 1968 م.

(15)- أبو بكر المالكي: رياض النفوس، ج1، نشر حسين مؤنس، الطبعة الأولى، مكتبة النهضة المصرية 1951 م.

(16)- AL-MAQADDESI : Description de l'accident musulman II^{e}-X Siecle, texte arabe et traduction française avec une introduction des ….tes.

(17)- مؤلف مجهول: أخبار مجموعة، ضمن كتاب افتتاح الأولى لابن القوطية، تحقيق وتعليق اسماعيل العرب المؤسسة الوطنية للكتاب – الجزائر 1989 م.

(18)- النويري: نهاية الرب في فنون الأدب، ج22، غرناطة 1919 م.

(19)- اليعقوبي: البلدان – الطبعة الثانية – مطبعة بريل.

(20)- الجنحاني: المغرب الاسلامي، الحياة الاقتصادية والاجتماعية (3-4 هـ / 9-10 م)، تونس 1978 م.

(21)- بوخالفة نور الهدى: أنساب القبائل العربية المهاجرة بمواليها إلى بلاد المغرب خلال القرون الأربعة الأولى للهجرة، رسالة الدكتوراه، السنة الجامعية 1994–1995، جامعة وهران.

الهوامش

(1)- المالكي: رياض، ج1، ص122.

(2)- الرقيق: تاريخ افريقية والمغرب، ص69-144-186، أخبار مجموعة لمؤلف مجهول، ص96، اليعقوبي، البلـدان، ص343.

(3)- انظر نور الهدى بوخالفة: أنساب القبائل العربية المهاجرة بمواليها إلى بلاد المغرب خلال القرون الأربعة الأولى للهجرة، رسالة الدكتوراه السنة الجامعية 1984-1995، وهران، ص301-305.

(4)- البكري، وصف، ص25-26.

(5)- ابن عذاري، البيان، ج1، ص78.

(6)- البكري، وصف، ص26.

(7)- الرقيق، ص246.

(8)- البكري، وصف، ص25-27، أبو العرب طبقات، ص169، ابن عذاري، ج1، ص169.

(9)- أبو العرب، طبقات، ص106-141-146-158-200-226-237.

(10)- القاضي عياض، تراجم، ص35-197-198-388-389.

(11)- البكري، وصف، ص158.

(12)- ابن الصغير، ص50.

(13)- ابن عذاري، البيان، ج1، ص120-121.

(14)- ابن الصغير، ص33-35.

(15)- تراجم أغلبية، ص182.

(16)- أبو العرب، طبقات، ص84-85.

(17)- الدّباغ، معالم، ج3، ص23.

(18)- الدّباغ، معالم، ج2، ص202.

(19)- النويري، نهاية، ج22، ص90.

(20)- المالكي، رياض النفوس، ج1، ص108. الدّباغ، معالم، ج3، ص26، ج2، ص232.

(21)- المالكي، رياض، ج1، ص377.

(22)- المالكي، رياض، ج1، ص377.

(23)- ابن عذاري، ج1، ص108-109، تراجم أغلبية، ص114-124.

(24)- ابن عذاري، ج1، ص120.

(25)- النويري، ج26، ص89.

(26)- البكري، وصف، ص55-66-70، ابن حوقل، ص90، ابن الصغير 13.

(27)- انظر أبو العرب، طبقات 106-141-146-158-200-226-237، المالكي، ج1، ص117-138-139-195-301-380، الدباغ، معالم، ج2، ص37-38-63-136-167-343-344، ج3، ص10، البكري، وصف، ص22.

(28)- الدّباغ، معالم ج2، ص337، البكري، وصف 29-30.

(29)- انظر الحبيب الجنحاني: المغرب الإسلامي الحياة الاقتصادية، الدار التونسية للنشر.

(30)- الدّباغ، معالم ج2، ص341، المالكي ج1، 286-330، عياض تراجم 160-161-163، ابن عــذاري، ج1، ص114.

(31)- ابن خلدون، ج6، ص212.

(32)- الرقيق، ص137.

(33)- الرقيق، ص69-70، ابن عذاري، ج1، ص37-42.

(34)- ابن عذاري، ج1، ص203، ابن خلدون، ج6، ص211.

(35)- ابن عذاري، ج1، ص203 (عن العدري).

(36)- ابن عذاري، ج1، ص202.

(37)- ابن عبد الحكم، فتوح، ص222-224.

(38)- الرقيق، ص211.

(39)- الرقيق، ص157-158.

(40)- الرقيق، ص137.

(41)- المالكي، ج1، ص148، وفي الرقيق "الديدان" ص299.

(42)- الرقيق، ص166.

(43)- عياض، تراجم، ص97.

(44)- القاضي النعمان، افتتاح، ص76.

(45)- المالكي، ج1، ص328.

(46)- الدباغ، معالم، ج2، ص170.

(47)- المالكي، ج1، ص361.

(48)- تراجم أغلبية، ص320-321.

(49)- التيجاني، رحلة، ص81، السراج، الحلل، ج1 ق2، ص337.

(50)- اليعقوبي، البلدان، ص352.

(51)- المالكي، ج1، ص125، الدّباغ، معالم ج1، ص324.

(52)- الدّباغ، ج1، ص324.

(53)- الدّباغ، ج1، ص211.

(54)- البكري، وصف، ص143 (بينها وبين القيروان مرحلة).

(55)- البكري، وصف، ص19.

(56)- AL-Muqaddesî, Description de l'accident musulman, P,12.

(57)- البكرري، وصف، ص54 [قرية قريبة من يونة (غناية)].

(58)- تقع هذه القرية قرب قلعة ابن خروب من أعمال طنجة، البكري، وصف، ص109، انظر المالكي ج1، ص339.

(59)- لسان الدين بن الخطيب، أعمال الاعلام، ق3، ص200. وهذه العيون تسمى اليوم "بسيدي حرازم".

(60)- البكري، وصف، ص56 (تقع هذه القرية على ثلاث مراحل من باجة).

(61)- الادريسي، من كتاب نزهة المشتاق، ص103.

(62)- الدّباغ، معالم، ج3، ص134.

(63)- انظر ترجمته في الدّباغ، ج3، ص134-142.

(64)- زرود: بلدة معروفة، تحت اسم "قلشانة" انظر البكري، ص29، الدّباغ، ج1، ص219، المالكي، ج1، ص87.

(65)- انظر ترجمته عند أبي العرب، طبقات ص93، المالكي ج1، ص87.

(66)- ابن عذاري، البيان، ج1، ص213، وهذه القرية تقع على ما يبدو في عمل صفاقس لأن البكري يذكر محرس اللوزة التابع لعمل صفاقس انظر البكري، ص20.

(67)- الدّباغ، معالم، ج1، ص324.

(68)- أبو العرب، طبقات ص130، الدّباغ، ج1، ص167.

(69)- ابن عذاري، ج1، ص117، البكري وصف، ص158، تراجم، ص217.

(70)- ابن عذاري، ج1، ص115-117، الدّباغ، معالم، ج2، ص218-259، المالكي، ج1، ص385.

(71)- أبو العرب، طبقات 241، تراجم، ص214-215.

(72)- انظر المالكـــي، ج1، ص334، أبو العـــرب، ص98-138-141-147، البكـــري، وصف، ص17-20-41-161-199.

(73)- البكري، وصف، ص29.

(74)- البكري، وصف، ص32.

(75)- امثال قرية زرور، وهي كثيرة البقول لا سيما الجزر انظر البكري، ص28.

(76)- البكري، وصف، ص47.

(77)- المقدسي، أحسن التقاسيم،، ص226.

(78)- البكري، وصف، ص20.

(79)- البكري، وصف، ص47.

(80)- البكري، وصف، ص161.

(81)- الادريسي، ص105.

(82)- ابن عذاري، ج1، ص117.

(83)- النويري، ج22، ص83.

(84)- النويري، ج22، ص83-84.

(85)- انظر المالكي، ج1، ص243، أبو العرب، ص148، تراجم أغلبية، ص182.

(86)- أبو العرب، طبقات، ص118.

(87)- الدّباغ، معالم، ج1، ص266-267.

(88)- المالكي، ج1، ص311.

(89)- أبو العرب، طبقات، ص152.

(90)- ابن عـــذاري، ج1، ص116، ص142، أبو العرب ص169، المالكي، ج1، ص336، الدّباغ، معالـــم، ج2، ص261-262.

الحمامات ببلاد المغرب القديم أثناء الاحتلال الروماني

د. خديجة منصوري
– جامعة وهران –

أولا– انتشار الحمامات:

لا ريب أن السكان القدامى لبلاد المغرب القديم اهتموا بهندامهم ونظافة جسمهم قبل الإحتلال الروماني، لكن للأسف لا تتوفر أي إشارة تلمح إلى وجود مباني مخصصة لهذا الغرض قبل المطلع القرن الثاني الميلادي. إذ يرجع ظهور الحمامات الأولى بالمنطقة حسب المعطيات التي نحتكم إليها إلى هذه الفترة، نذكر على سبيل المثال ولا للحصر حمامات بثرية (Acholla)[1] وقسنطينة (Cirta)[2]، وما أن يحل منتصف القرن الثاني الميلادي حتى تعرف انتشارا واسعا.

ولعل النقيشة[3] التي نقشت عند مدخل الساحة العمومية لمدينة تيمقاد **(Thamugadi)** أحسن دليل على ذلك الإهتمام الكبير الذي أولاه سكان بلاد المغرب القديم للإستحمام، إذ يقول صاحبها "الصيد، الإستحمام، الضحك، هذه هي الحياة". وفعلا تدلنا النقوش والبقايا المادية سواء التي عثر عليها صدفة أو تلك التي كشفت عنها التنقيبات الأثرية على مدى انتشار الحمامات ببلاد المغرب القديم أثناء الاحتلال الروماني بحيث لا تخلو منها أي مدينة أو قرية.

ثانيا– أصناف الحمامات:

يمكن تصنيف الحمامات إلى أربع مجموعات نذكرها على التوالي:

1– حمامات الجيش التي بنيت بالمواقع العسكرية التي عسكر فيها الجيش لفترة مؤقتة أو بالمعسكرات الدائمة، كحمامات كتيبة اوغسطزس الثالثة بالمعسكر الكبير بتازولت (Lambaesis)[4]، حمامات فيلق الفرسان الساردين الثاني بسور الجواب **(Rapidum)**[5]، حمامات معسكر تلمسان (Pomaria)[6] وغيرها. فهي زيادة على ضرورة وجودها لإرتباطها بنظافة الجسم، يجد فيها الجند الأصحاء ما يسليهم ويرفه عنهم، ويتمم فيها المرضى العلاج الذي تلقوه بالمستشفى[7].

2- حمامات الخواص التي عادة ما تكون بالطابق السفلي بمنازل الأثرياء، يقتصر فيها الإستحمام على أسرة صاحب المترل وضيوفه. ومما تجدر الإشارة إليه أن هذا النوع من الحمامات لم يكن في متناول الجميع لأنها جد مكلفة، إذ أن بناء حمام بمترل يتطلب حسب جوفينال (Juvenal)[8] ست مائة ألف سسترس وهو مبلغ يفوق بكثير ضريبة الناخب للإنضمام إلى فئة الفرسان. ولقد لوحظت بقايا عدد كبير من هذه الحمامات، نذكر من بينها تلك التي وجدت ببعض منازل أثرياء مدينة تيمقاد (Thamugadi)[9]، الخنق (Castellum Tidditanorum)[10] وجميلة (Cuicul) حيث عثر على هذا النوع من الحمامات بمنـــزل كاستوريوس "Castorius"، المترل المعروف بمترل الحمار نسبة إلى فسيفساء الحمار التي وجدت بداخله، مترل أوروب "Europe" نسبة إلى الفسيفساء التي تجسد اختطاف أوروب وبعض منازل الجهة الغربية بالحي المركزي[11]. هذا وعثر بمترل الحمار ومترل أوروب على حمامين، أحدهما كبير خاص بأصحاب المترل والثاني صغير يستحم فيه عبيدهم[12].

3- الحمامات المعدنية التي بنيت بأسفل منابع المياه المعدنية أو بالقرب منها، والتي غالبا ما تدلنا عليها الأسمـــاء التي أطلقت على المواقع التي وجدت فيها، وذلك بإضافة كلمـــة "aquae" ومعناها "المياه" أو "piscina" بمعنى المسبح إلى اسم الموقع. ويمكننا انطلاقا من اسم الموقع إحصاء بعض الحمامات المعدنية التي لم يبق من بعضها سوى الإسم الدال عليها كحمام بوحنيفية (Aquae Sirenses) ويوكس (Aquae Caesaris)، في حين عثر في أواخر القرن التاسع عشر على بقايا مسابـــح رومانية لا أثر لها اليوم بحمام الصالحيـــن (Ad Piscinam) الذي يبعد بثماني كيلومترات عن شمال غرب مدينة بسكرة (Vercera)، حمام ريغة (Aquae Calidae) وحمام الدباغ (Aquae Thibilitanae)[13]. وخلافا لذلك يبقى حمام الصالحين (Aquae Flavianae) الذي يبعد عن خنشلة (Mascula) بحوالي ثماني كيلومترات من أهم الحمامات المعدنية القديمة من حيث البقايا التي خلفها، فهو لا يزال يعمل إلى يومنا دون أن تدخل عليه تغيرات كبيرة.

4- الحمامات العمومية التي لا تخلو منها أي مدينة أو قرية، بل وغالبا ما وجد بالمدينة الواحدة ما لا يقل عن حمام كبير وحمامين صغيرين في تيمقاد (Thamugadi) مثلا وجدت ثلاث حمامات كبيرة، واحد بالجهة الشمالية للمدينة مساحته 5200 متر مربع، الثاني بالجهة الشرقية مساحته 1600 متر مربع والثالث بالجهة الجنوبية مساحته 2000 متر مربع، هذا

زيادة على أربعة عشر حمام صغير تتراوح مساحة كل واحد ما بين 400 و500 متر مربع[14]. كما عثر بشرشال (Caesarea) على بقايا ثلاث حمامات كبيرة، تصل مساحة أكبرهم إلى 8050 متر مربع وتبلغ مساحة الحمامين الآخرين 2400 متر مربع، أضف إلى ذلك ما لا يقل عن ثلاث حمامات صغيرة[15]. وإذا ما كانت جل هذه الحمامات مفتوحة طوال السنة، كانت غيرها فصلية بعضها تفتح أبوابها للإستحمام في فصل الصيف وأخرى في فصل الشتاء. وفعلا تشير النقوش[16] إلى وجود حمامات الصيف بمجموعة من المدن نذكر من بينها مداورش (Madauros) وخنشلة (Mascula)، وحمامات الشتاء بسبيطلة (Sufetula).

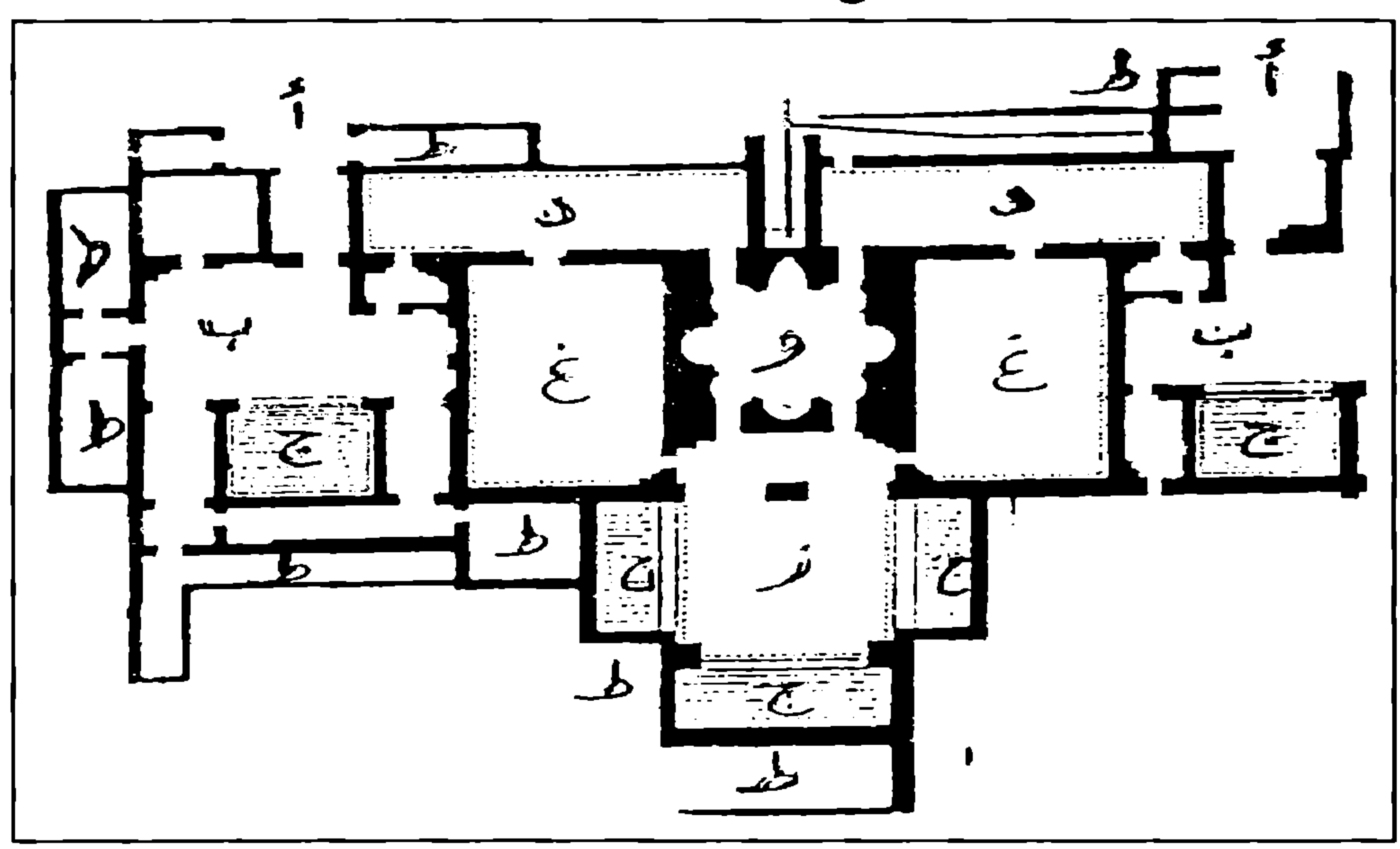
ولو نبحث عن الذين ساهموا في بناء هذه الحمامات، نجد أن الأثرياء لم يكتفوا ببناء حمامات منازلهم بل ساهموا في تزيين مدهم بحمامات عمومية فخمـــة، مثلما تنحصر مساهمة الجيش في بناء حمامات المعسكـــرات. إذ يتضح من أختام كتيبة أوغسطوس الثالثة "Legio III Augusta" المنقوشة على الآجر الذي بنيت به جدران الحمامات الصغيرة بتبسة (Theveste) والحمامات الكبيرة بتمقاد أنها بنيت من طرف جنود الكتيبة[17]، كما يتجلى من نقيشة عثر عليها بقسنطينـــة (Cirta) أن أحد الأعيان يدعى أريوس باكاتـــوس "Arrius Pacatus" تولى تغطية مصاريف بناء حمام عمومي بهذه المدينة[18]، دون أن ننسى مشاركة البلديات، وإن كانت أقل بكثير من مساهمة الأثرياء في هذا المجال، نذكر على سبيل المثال بلدية زياما منصورية (Choba) التي بنت حماما عموميا لسكان البلدية[19].

ثالثا- هياكل الحمامات:

أول ما ينبغي القيام به عند بناء الحمامات هو اختيار المكان المناسب لها، هذا الأخير الذي يجب أن يكون حسب المهندس المعماري فيتروف "Vitruve" معرضا للجهة الأكثر حرارة، بحيث تكون نوافذ الحمامين الساخن والدافئ مطلة على جهة غروب الشمس، وفي حالة استحالة ذلك توجه قبلة الجنوب طالما أن وقت الاستحمام يكون عادة من الظهر إلى المساء[20]. ومما تجدر الإشارة إليه أن الفرق الجوهري بين حمامات الخواص والحمامات العمومية يكمن في الملحقات التي تفتقدها الأولى، والتي كانت وراء الإقبال الكبير على الثانية. أما البناية الرئيسية حيث قاعات الإستحمام، فهي لا تختلف عن بعضها البعض سوى من حيث الحجم وعدد المسابح والمغاطس الموجودة في كل منها والنمط المعماري. وحتى نبرز هذه الفوارق انتقينا أربعة نماذج ألا وهي حمامات المعسكر الكبير بتازولت

(Lambaesis)، الحمامات العمومية بكل من تمقاد (Thamugadi) وشرشال (Caesarea) والحمامات المعدنية بحمام الصالحين (Aquae Flavianae) بضواحي خنشلة (Mascula).

يوجد بحمامات المعسكر الكبير بتازولت[21] (Lambaesis) (شكل 1) مدخلين (أ، أ) يطلان على بهوين كبيرين يؤديان إلى حمامين باردين "Frigidaria" (ب، ب) تزينهما رســـوم جداريه وبكل منهما مسبح بارد (ج، ج)، في حين يوجد وسط البناية حمام البخار "Laconicum" (و) مبلط بفسيفساء ذات رسومات جميلة وتزينه ثماني مشكاة نصف دائرية، على يمينه ويساره أربع حمامات دافئة "Tepidaria" (غ، غ، د، د) تستند على أرضية مشكلة من أعمدة صغيرة ومتقاربة من الآجر يمر عبرها الهواء الساخن الذي يسخن القاعات العلوية بواسطة أنابيب فخارية، وفي أسفله الحمام الساخن "Caldarium" (ز) تحيط به ثلاثة مغاطس كبيرة (ح، ح، ح)؛ كما لوحظت قاعات نزع الثياب والممرات (ط-ط). هذا وعثر بأحد الحمامات الدافئة على فسيفساء طولها 7,35 متر وعرضها 3,40 متر ذات أشكال هندسية متنوعة: مستطيلات، مثلثات، معينات، وحلزونات رائعة الألوان تؤطر رصيعتين، تجسد الرصيعة اليمنى شاب متوج بأشعة الشمس، واليسرى امرأة متوجة بتاج وبجوراها هلال ومشعل ملتهب رمز القمر.



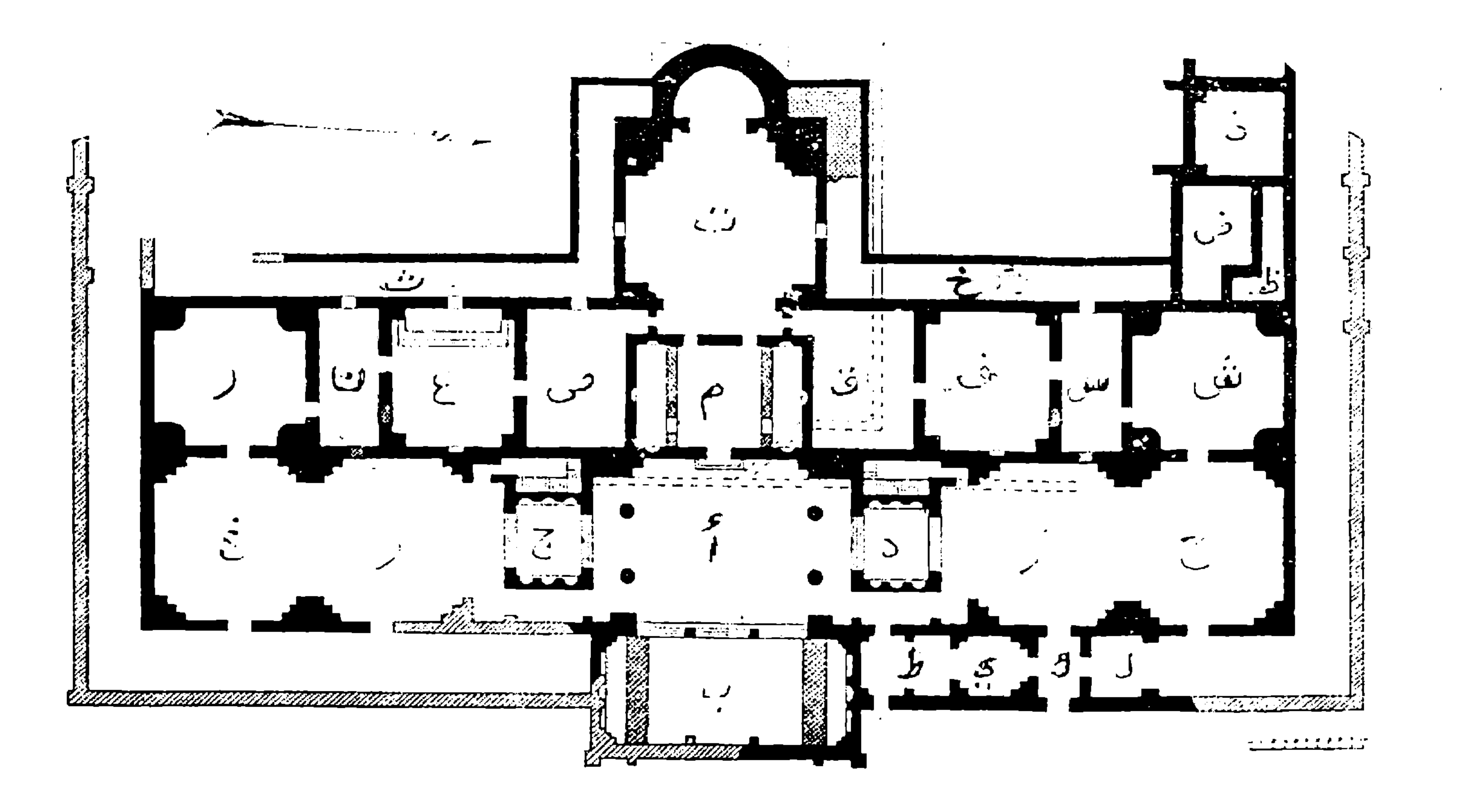
شكل (1): مخطط حمامات معسكر تازولت (Lambaesis) نقلا عن

S. Gsell, Les Monuments Antiques de L'Algérie, tome 1 Paris, 1901.

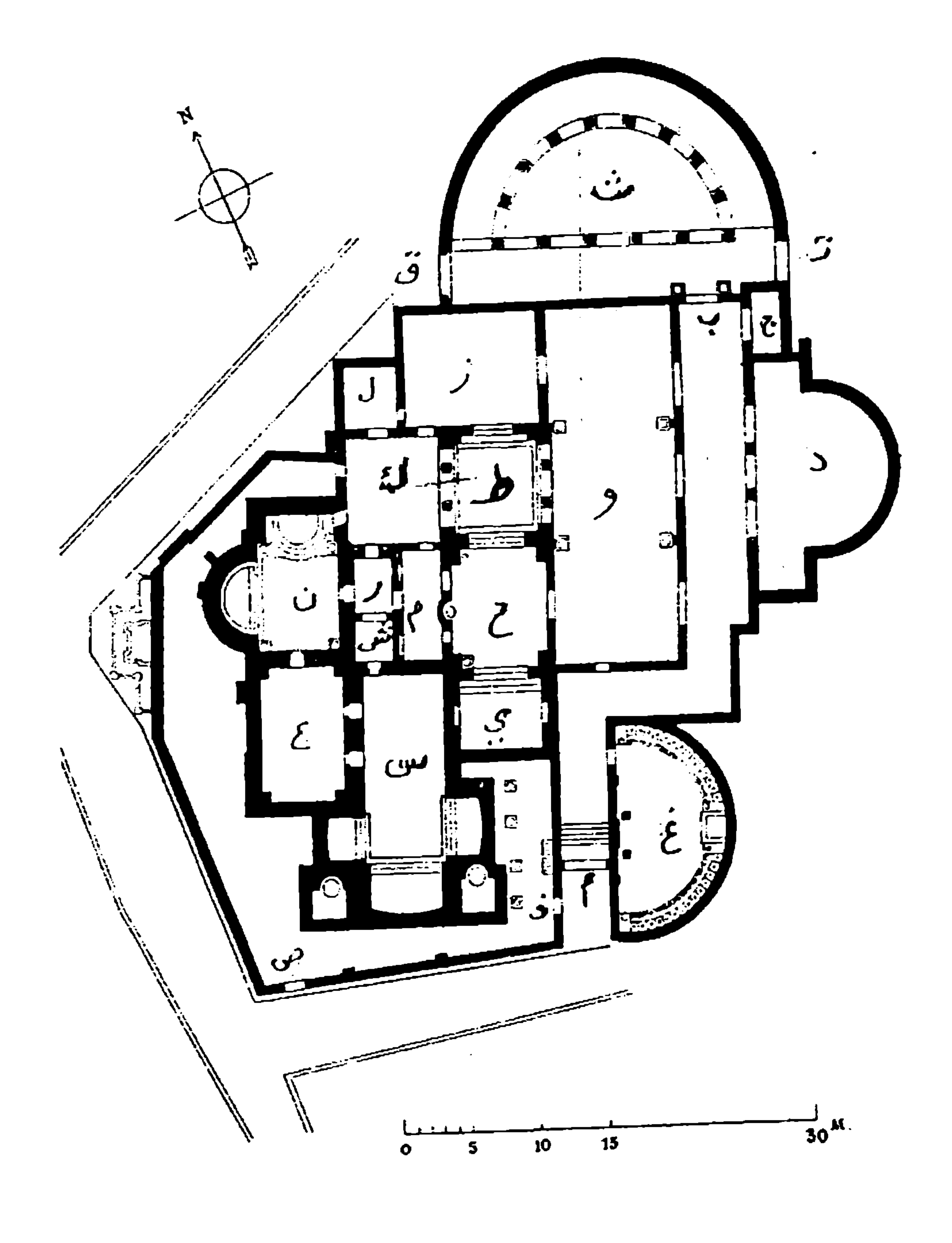
أما الحمامات الكبيرة بشرشال[22] (Caesarea) (شكل 2) التي تنسب إلى نهاية القرن الثاني أو مطلع الثالث، كان يوجد عند مدخلها رواق جميل تشكله أعمدة من الغرانيت يتجاوز علوها ثمانية أمتار بها تيجان أيونية، وربما كانت الأروقة تحيط بكل الحمامات. طول الحمام البارد (أ) "Frigidarium" 24 متر، مبلط ببلاطة من الجزع المستخرج من محاجر تاكبالت، تزينه أربعة أعمدة من الغرانيت قطر الواحد متر بقي منها بعض الأجزاء ممثلة بنقاط سوداء في القاعة (أ)، بجهاته الثلاث ثلاثة أحواض (د، ج، ب)، وعلى يمينه ويساره أربع قاعات كبيرة بمعدل قاعتين بكل جهة (غ، و، ز، ح) قد تكون منتزهات أو أماكن الاستراحة أو بهوات، تزينها فسيفساء مثلما تزين الممرات (ل، ك، ي، ط). أما الحمام الدافئ (Tepidarium) (م) فهو خلافا للحمام البارد قسم فيما بعد إلى ثلاثة أقسام، تسند أرضيته أعمدة من الآجر يمر عبرها البخار من الأفران الأرضية. كما وجدت بسراديب القاعات (ع، س، ن، ق، ص، ف) الواقعة على يمينه ويساره أفران، هذه القاعات التي قد تكون عبارة عن محماة ذات درجة حرارية مرتفعة، ولا يستبعد أن يكون الإستحمام في الحمامات الساخنة في مغاطس متحركة كالمغطس الذي لوحظ بالقاعة (ع) والذي يعود إلى فترة متأخرة، وخلافا لذلك لا وجود للأفران الأرضية بالقاعتين (ش، ر) المزينتين بالفسيفساء. هذا وبالحمام الساخن "Caldarium" (ت) قاعة أرضية حيث الأفران، وفي مؤخرته مسبح وربما مسبحين آخرين على الجانبين، على يمينه ويساره ممرات (خ، ث) تؤدي إلى الأفران. وربما وجدت بهذه الحمامات خزانات (ظ، ض، ذ)، زيادة على قنوات تصريف المياه المستعملة التي تظهر في أسفل القاعات (ق، م، ز، أ) وعلى يمين الحمام الساخن، وعدد كبير من التماثيل.

وخلافا للحمامات السابقة كان بالحمامات الكبيرة بتمقـــاد[23] (Thamugadi) (شكل 3) الواقعة على بعد حوالي ثمانون متر جنوب المسرح بابين (ص، ف) للموظفين يؤديان إلى السراديب، وبابين (أ، ب) ينفتحان عند طرفي ممر مكوع وغير مغطى، وبجانب الباب (ب) حجرة (ج) لا ريب أنها حجرة الحارس، بجهته اليسرى بنايتين تتمثل الأولى في مراحيض كبيرة (غ) ذات شكل نصف دائري بها ثمانية وعشرون مقعد، أرضيتها مغطاة بفسيفساء جسدت بقسمها المركزي حيوانات، والثانية قاعة كبيرة (د) تغطي أرضيتها فسيفساء، بها صف من الأعمدة وتنتهي ببناء نصف دائري لا شك أنها قاعة الإجتماع أو الاستراحة. ويوجد غرب هذا الممر ثلاث فتحات تؤدي إلى قاعة مستطيلة

(و) طولها 24 متر وعرضها تسعة أمتار لا يستبعد أن تكون قاعة للرياضة، بها أربع تماثيل أحدهم للإمبراطور فاليريانوس "Valerianus" والثاني لزوجة ابنه وتمثالين لحفيديه. ويمكن عبر هذه الدخول إما إلى القاعة (و) التي ربما هي غرفة الثياب أو إلى الحمام البارد (ح)، هذا الأخير الذي هو عبارة عن قاعة مستطيلة بها مسبحين (ي، ط)، بوسطها مزهرية كبيرة من الحجارة ومجموعة من التماثيل من بينها تمثال الإله مركوريوس "Mercurius". وكانت بالقاعات (ح، ز، و) فسيفساء تزين قاع المسابح. أما القاعة (ل) فربما هي ملحقة بقاعة الثياب، في حين استغلت القاعتين (ر، م) وملحقتيهما (ش) كممر يربط الحمام البارد بالأجزاء الساخنة من الحمامات. هذا وعثر بالقاعات (س، ع، ن، ك) على أفران موزعة كالآتي: حمام دافئ (ك)، حمام ساخن (أ) به قبة نصف أسطوانية ومغطسين وبزواياه الأربع تماثيل، حمام ساخن (س) به قبة نصف أسطوانية وثلاثة مغاطس واحد في المؤخرة واثنان جانبيان وحمام البخار (ع). هذا وعثر على سلالم للموظفين تؤدي إلى عشرة أفران وإلى قاعة تخزين الوقود، كما لوحظت شمال الحمامات وبالضبط بعد الممر (ت، ق) الذي ينفتح عليه الباب (ب) مصطبة كبيرة (ث) تشكل إحدى ملحقات الحمامات لعلها قد استغلت للتنـــزه، يحيط بها رواق وأمامها صف من الأعمدة.



شكل (2): مخطط الحمامات الكبيرة بشرشال (Caeserea) نقلا عن S. Gsell, op.cit

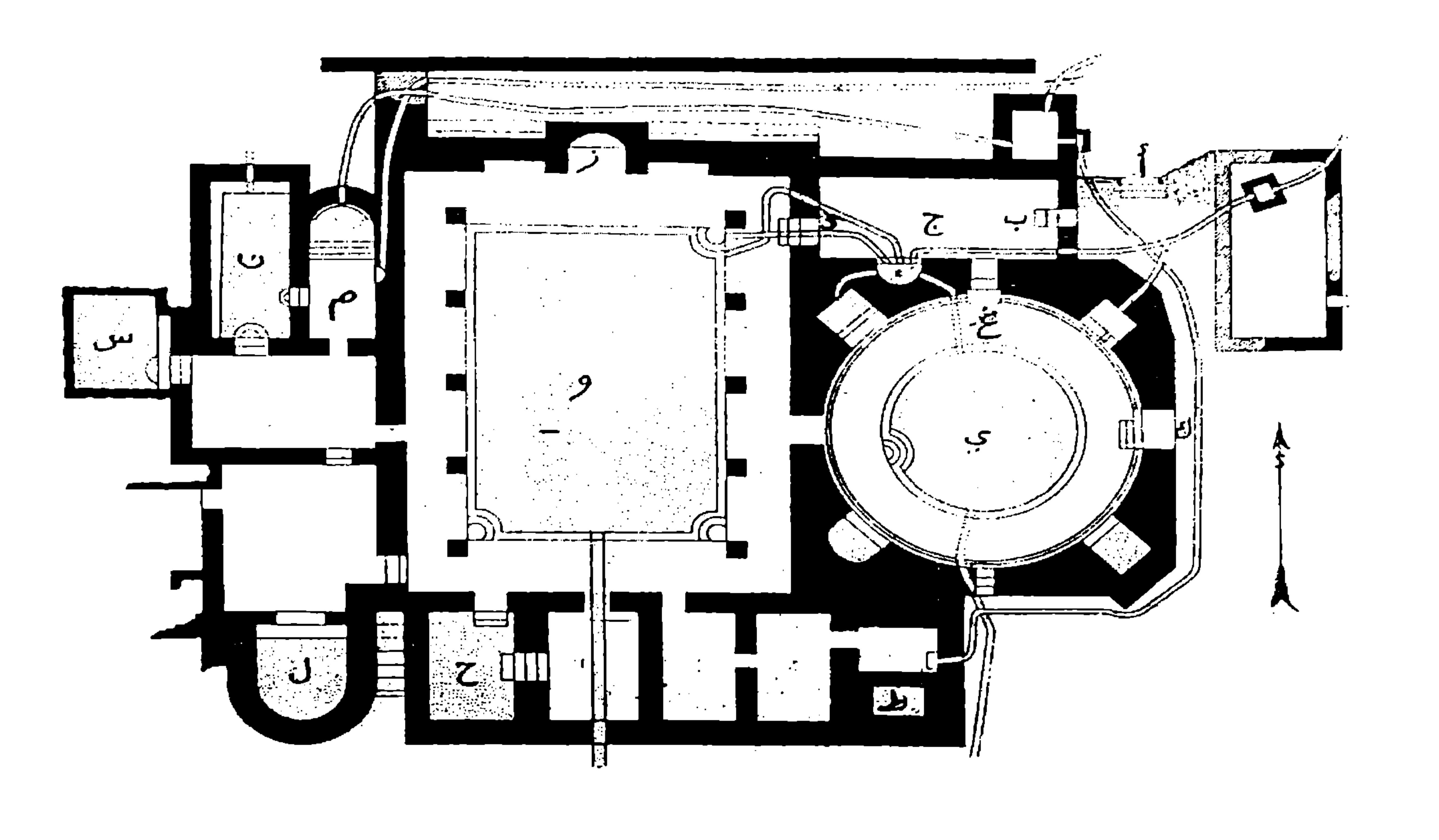


شكل (3): مخطط حمامات الجنوب بتمقاد (Thamugadi) نقلا عن S. Gsell, op.cit.

أما الحمامات المعدنية بحمام الصالحين (Aquae Flavianae)، فقد بنيت حسب نقيشة وجدت بمسبحها الكبير سنة 76 ثم رممت سنة 208 من طرف مفرزة من كتيبة أوغسطوس الثالثة[24] (الشكل 4). يقع مدخلها الرئيسي بجهتها الشمالية الشرقية حيث باب (ب) وسلم (أ)، زيادة على مداخل أخرى بجهتها الشرقية (ك) وجنوب القاعة الدائرية. ويمكن المرور من البهو (ج) عبر باب (غ) إلى قاعة كبيرة دائرية (ي) مغطاة بقبة، تحتوي على مسبح دائري قطره ثمانية أمتار وأربعة مغاطس مثبتة بجدار دائري عرضه 1,20 متر، بجوارها فضاء مربع الزوايا (و) يتصل بالبهو عبر باب (د) وفتحات، ويوجد بجانب الباب الذي يربط المسبح الدائري الساخن الذي تجلب مياهه بواسطة قناتين تخترقان الجدران الشمالية، ويتم تصريفها نحو الوادي. أما المسبح المستطيل فهو أكبر من الأول طوله 13,80 متر وعرضه 10,05 متر وعمقه 1,45 متر الظاهر أنه لم يكن مغطى، بزواياه الثلاث ثلاثة سلالم، وبجهته الشمالية جدار من الحجارة المرصوفة تدعمه ثلاثة أقواس، بالقوس الأوسط مشكاة نصف دائرية (ز) كانت تحتوي تمثالي أسكولابيوس وهيجي، وبجهتيه الشرقية والغربية رواق مقبب يستند على أعمدة[25].

تحيط بالمسبحين الدائري والمستطيل مجموعة من المسابح الصغيرة (ح، ل، م، ن، س)، وربما خزان للمياه (ط)، وقاعات تتصل ببعضها بواسطة أبواب مقببة وسلالم ربما كانت بعضها عبارة عن غرف للثياب، وقاعتين إحداهما مستديرة ومقببة تتصل بالمسبح الدائري بواسطة سلمين، والثانية لا شك أنها أمام حمام البخار طالما وجدت تحت أرضيتها أفران وبجهتيها الشمالية والجنوبية جدران مزدوجة يتسرب منها البخار والهواء الساخن. أما المسبح البارد والقاعات التي نجدها بمدخل الحمامات القديمة التي كانت تستغل للتمارين الرياضيـــة وتبادل أطـــراف الحديث لا أثر لها، لكنها كانت موجودة حسب بيـــرابنت "Birebent" واختفت بعد تجديد الحمامات في القرن الماضي لإعادة تشغيلها[26].

ومما يلفت الانتباه أن كل حمامات بلاد المغرب القديم أي كانت أهميتها كانت روعة في الجمال ليس من حيث النمط المعماري فحسب، بل أيضا بما احتوته من تحف فنية. هذا ما أكدته البقايا المادية التي كشفت عنها التنقيبات الأثرية كالفيسفساء ذات الألوان الزاهية



شكل (4): مخطط الحمامات المعدنية بحمام الصالحين (Aquae Flavianae) نقلا عن S. Gsell, op.cit.

والمواضيع المتنوعة، تماثيل الآلهة والأباطرة، اللوحات الفنية والرسومات الجدارية. ودائما في هذا السياق كثيرة هي النقوش التي تدلنا على مساهمة أعيان المدن في تزيين الحمامات، نذكر على سبيل المثال نقيشة وجدت بقرطاجة تشير إلى بناء حمامات بالمدينة وتزيينها[27]، وجاء في أخرى عثر عليها بهنشير بوشاع على بعد 55 كيلومتر جنوب غرب قرطاجة أن فتولنيوس أوربانوس "Q. Vetulenius Urbanus" وابنه هرنيانوس "Herennianus" قاما بتغطية مصاريف ترميم الحمامات وتزيينها بمجموعة من التماثيل من المرمر واللوحات الفنية والأعمدة[28].

لم تكن الحمامات مجرد أماكن للإستحمام بقدر ما كانت مراكز للتسلية، يجد الشخص في ملحقاتها كل وسائل الراحة الجسدية والنفسية، ووسائل التسلية كالألعاب المختلفة التي تقام فيها أو إشباع هواياته الرياضية، فضلا عن كونها مكان يلتقي فيه المواطنون من مختلف الشرائح الاجتماعية والمستويات الثقافية والسياسية يتبادلون فيها أطراف الحديث في مختلف المواضيع الفكرية، السياسية، الثقافية، الفنية ومراكز للنشاط السياسي، مما جعلها محطة لنقل الأخبار. وخلافا لحمامات روما حيث عثر ببعضها على مكتبات هامة كتلك التي نقلت في فترة حكم الإمبراطور بروبوس "Probus" إلى حمامات دقليانوس "Diocletianus"[29]، لم يعثر على مثيلتها بحمامات بلاد المغرب القديم، غير أن هذا لا ينفي احتمال وجودها بهذه الأخيرة طالما أن المقاطعات كانت تسعى دائما إلى تقليد عاصمة الإمبراطورية الرومانية.

تتمثل الملحقات في القاعات المظلمة حيث الطراوة كتلك التي لوحظت بحمامات أنطونينوس الورع "Antoninus Pius" بقرطاجة[30] يأوي إليها الشخص بعد الإستحمام للقيلولة بعيدا عن حرارة بيته، لكن البعض كان يفضل التنزه في الهواء الطلق سواء بالأروقة[31] التي تحيط بالحمامات كرواق واجهات الحمامات الجنوبية بجميلة (Cuicul) ورواق حمامات تمقاد (Thamugadi)، أو الحدائق كحديقة حمامات أنطونينوس الورع "Antoninus Pius" بقرطاجة المتمثلة في ساحة مستطيلة تحيط بالحمامات، تضم رواق مستطيل وخلفه مجموعة من القاعات بعضها مربعة وأخرى مكورة مزينة بينابيع تتدفق منها المياه[32]، أو المنتزهات كالتي وجدت شمال الحمامات الكبيرة بتمقاد (Thamugadi). وهي عبارة عن ساحة نصف قطرها 8,15 متر محاطة برواق وتحدها من الأمام مجموعة من الأعمدة[33]، في حين يبقى آخرون في القاعة المخصصة لتبادل أطراف

الحديث والإستماع إلى ما يجري بالمجتمع من أحداث ونقل الأخبار العامة والخاصة بالأشخاص. هذا ولا ننسى دورات المياه التي كان يقضي فيها الإنسان حاجاته، وهي عبارة عن ساحة نصف دائرية ناذرا ما تكون مربعة، بها قناة أقيمت فوقها مقاعد المراحيض تفصلها مرافق على شكل دلافين، بحيث يتم تصريف أقدار المراحيض بواسطة المياه التي تجري بالقناة، كما يوجد ينبوع للإغتسال، أما المياه الوسخة والحثالة يتم تفريغها بواسطة المجاري[34]. ومن بين الحمامات التي وجدت فيها بقايا هذه المراحيض، حمامات أنطونيوس الورع بقرطاجة وحمامات دوقة (Thugga)[35]، حمامات تازولت (Lambaesis) القريبة من الكابيتول والحمامات الكبيرة الشرقية بتمقاد (Thamugadi)، هذه الأخيرة التي وجد بمراحيضها 28 مقعدا وهي مزينة بفسيفساء غنية بالأشكال يجسد قسمها الأوسط حيوانات[36].

وكان ميدان الرياضة من أهم ملحقات الحمامات التي كان الإقبال عليها كبيرا من طرف النساء والرجال، وهي عبارة عن ساحة فسيحة غير مغطاة ومحاطة بأروقة تمارس فيها مختلف الألعاب والرياضات قبل الإستحمام، تفتح أبوابها للجمهور على حد قول جوفينال "Juvenal"[37] منذ الساعة الخامسة نهارا أي حوالي ما بين التاسعة والنصف والعاشرة وأربعة وأربعون دقيقة في فصل الشتاء. وفي هذا الصدد تدلنا المصادر على بعض الألعاب التي كانت تقام فيها ككرة المثلث "Trigonum" التي يشارك فيها ثلاثة أشخاص، يقف كل واحد بمكان مشكلين مثلث، ويرمي كل واحد بسرعة ودون سابق إنذار إلى زميله الكرة "Trigona" بيد ويمسك بالكرة التي تصوب نحوه باليد الثانية[38]، ولعبة الراحية "Harpastum" حيث كان على اللاعب الثاني الإمساك بالكرة الجلدية "Harpasta" التي يرسلها له اللاعب الأول بعد أن تقفز عند ملامستها للأرض، الكرة التي ترمى بالكف وهي كرة خفيفة منفوخة بالهواء "Follis"، ورمي الكرة الحديدية "Halteras" والجري[39]، والجري وراء الدولاب الحديدي "Tracus" الذي كان محبذا لدى النساء اللاتي كن يهوين قيادته بواسطة عود[40].

ومما تجدر الإشارة إليه أن المشاركة في هذه الألعاب كانت مفتوحة أمام الجنسين، يشارك فيها الرجل والمرأة مرتدين ثياب نستطيع أن نقول عنها أنها ملابس رياضية تساعدهم على اللعب كالقميص[41] أو السحاقيـــة "Tribas" التي كانت ترتديها فيلانيس "Philaenis" خلال مشاركتها في لعبة الراحية، أو المعطف الرياضي " Andromeda" الذي

أرسله مارتياليس "Martialis" إلى أحد أصدقائه، وهو ذو أصل إغريقي يمنع تسرب الهواء البارد إلى الجسم[42]. وخلافا لذلك كان الشخص رجلا أو امرأة يمارس ألعاب القوى وهو عـــاري الجسم، بحيث يدهن جسمه بمرهم "Ceroma" وهو خليط من الزيت وشمع العسل[43] حتى تلين الأعضاء وتصبح أكثر مرونة ليشرع بعد ذلك في المنافسة في القاعة المخصصة لهذه الألعاب في البناية الرئيسية حيث الحمامات، وما أن تنتهي المنافسة حتى يسرع نحو الحمامات ليستحم.

لا يمكننا الحديث عن الألعاب الرياضية دون الإشارة إلى نقيشتين[44] وجدتا بتبسة (Theveste)، نقشت الأولى بين سنة 180 و182 مما جاء فيها أن سالفيانوس "Salvianus" أحد سكان المدينة أقام الألعاب الرياضية للشعب بالحمامات، في حين تنسب الثانية إلى حوالي سنة 211 جاء فيها أن كورنليوس أغريليانوس "Cornelius Egrilianus" ترك عند وفاته ثروته لأخويه المقيمين بالمدينة شريطة أن يقدما بعض الهبات لصالح المدينة وسكانها من بينها إقامة الألعاب الرياضية بالحمامات طيلة 64 يوما وتغطية مصاريفها.

رابعا– تسييرها:

كانت الحمامات العمومية تسير إما مباشرة من طرف أصحابها أو من طرف مستأجريها، كما كان الأيديلس "Aediles" وهو موظف عمومي بالبلدة مكلفا بمراقبتها والتحقق من صلاحية وسائل التدفئة الموجودة فيها ومن نظافتها والتأكد من سهر إدارتها على الأمن[45]. ففي هذا الصدد نحتكم على مجموعة كبيرة من النقوش تؤكد ذلك الإهتمام الذي أولته السلطات المركزية والمحلية وأعيان المدن لصيانة الحمامات وجعلها صالحة للإستحمام، نذكر من بينها نقيشة تشير إلى تكفل أحد أعيان غين الكبيرة (Satafis) بين سنة 361 و363 بمصاريف إعادة بناء حمامات المدينة بعد الحريق الذي شب فيها[46]، كما تولت بلدية مداورش (Madauros) في نفس الفترة تغطية مصاريف ترميم الحمامات الصغيرة بالمدينة، هذه العملية التي شملت كل القاعات والأحواض والأرضيات والرسومات التي كانت تزينهـــا[47]. أما بقرطاجة أصدر البروقنصل فلافيـــوس دادانيوس "Flavius Dardanius" أمرا ببناء أو ترميم أحد حمامات المدينة[48].

يبدو بعد قراءة أولية للنصوص اختلاف الكتاب القدامى حول الوقت الذي تفتح فيه الحمامات للإستحمام، بحيث يحدد فيتروف "Vitruve" بمنتصف النهار[49]، في حين يرجعه

جوفينال "Juvenal" إلى الساعة السادسة قبل منتصف النهار[50]، أي ما بين الساعة الحادية عشر والربع صباحا ومنتصف النهار في فصل الشتاء وما بين العاشرة وأربعة وأربعون دقيقة ومنتصف النهار في فصل الصيف، غير أن حرارة الحمامات لا يمكن تحملها في هذا الوقت حسب مارتيالس "Martialis"، هذا الأخير الذي يفضل الساعة الثامنة بعد الظهر لأي ما بين الثانية عشر وأربعة وأربعون دقيقة والواحدة وتسعة وعشرون دقيقة في فصل الشتاء وما بين الواحدة والربع والثانية وثلاثون دقيقة في فصل الصيف حيث تكون حرارة الحمامات معتدلة عوض الساعة السابعة ظهرا أي ما بين منتصف النهار ومنتصف النهار وأربعة وأربعون دقيقة في فصل الشتاء وما بين منتصف النهار والواحدة والربع في فصل الصيف، كما يتجلى من أشعاره أن كثيرون هم الرجال الذين كانوا يستحمون على الساعة العاشرة ظهرا أي ما بين الثانية والثالثة في فصل الشتاء وما بين الثالثة وخمسة وأربعون دقيقة والخامسة وخمسة وأربعون دقيقة في فصل الصيف[51].

هذا ويذكر صاحب بيوغرافية الإمبراطور هادريانوس "Hadrianus" أن هذا الأخير لم يسمح بالإستحمام في الحمامات العمومية قبل الساعة الثامنة ظهرا بإستثناء المرضى[52]. غير أن في الواقع لا يوجد اختلاف حقيقي لأن الأوقات المذكورة هي الأوقات التي يفضل فيها الإستحمام، مع العلم أنه كان مسموحا للجمهور الدخول إلى الحمامات قبل أن يدق جرس فتح البناية حيث قاعات الإستحمام[53]. أما بخصوص وقت إغلاقها، فهو يختلف من مقاطعة لأخرى ومن فترة زمنية لأخرى. ففي النصف الأول من القرن الثاني الميلادي كانت بعض الحمامات المزودة بمصابيح الإنارة بمدينة روما تفتح ليلا، وكانت بعض النساء تستحم بالحمامات العمومية في الليل[54]، غير أن ذلك لم يعمم على كل الإمبراطورية. ففي هذا السياق يذكر صاحب بيوغرافية الإمبراطور ألكسندر سيفيروس " Alexander Severus" أنه خصص كمية من الزيت لإنارة الحمامات لأن في السابق كانت الحمامات تغلق قبل غروب الشمس[55]، غير أن الإمبراطور تاكيتوس "Tacitus" أمر بغلق الحمامات العمومية قبل الليل[56].

سبق وذكرنا أن ملحقات الحمامات لا سيما تلك التي تمارس فيها الألعاب والتمارين الرياضية والمصارعة كانت مفتوحة للجنسين، ونظرا لإرتباط هذه الملحقات بالبناية المركزية حيث قاعات الإستحمام كانت هذه الأخيرة هي أيضا مختلة يستحم فيها الرجال والنساء في نفس الوقت، هذا ما تؤكده أشعار جوفينال "Juvenal" ومارتيالس

"Martialis"[57]. وحاولت السلطات الرومانية القضاء على هذه الظاهرة، بحيث تم فصل حمامات الرجال في عهد الإمبراطور هادريانوس "Hadrianus"[58]، لكن الذي ينبغي أن نفهمه من هذا الإجراء أن الحمامات لم تفصل طالما يوجد حمام بارد واحد ونفس الملاحظة بالنسبة للحمام الدافئ والحمام الساخن، فالفصل كان في وقت الإستحمام بحيث خصصت أوقات للنساء وأخرى للرجال. هذا ما يتضح من دفتر التزامات الوكيل المشرف على حمامات فيباسكه (Vipasca) بلوزيتانا، إذ كان ملزما بتسخين الدس لحمامات النساء منذ الساعات الأولى من الليل[59] حتى يتسنى لهن الإستحمام في الصباح في حين تخصص فترة بعد الظهر للرجـــال. غير أن الإمبراطـــور الإغبـــال "Heliogbal" (222/218) ألغى هذا القرار وسمح بعودة الحمامات المختلطة التي حرمها ألكسندر سيفيروس "Alexander Severus" (235/222) من بعده[60]. غير أن قرار هذا الأخير لم يحترم لفترة طويلة بدليل أنها كانت موجودة في منتصف القرن الثالث الميلادي على حد قول القديس كيبريانوس "Cyprianus" أسقف مدينة قرطاجة[61]، كما يشير القديس جيروم "Jérôme" إلى وجودها خلال القرنين الرابع والخامس[62].

خامسا- طقوس الاستحمام:

لا ريب أن الذي شجع السكان على التردد على الحمامات بغض النظر عما توفره ملحقاتها من وسائل الراحة والتسلية هو السعر الزهيد للإستحمام، بحيث كان على الرجل في روما دفع واحد كادران "Quadrans" ما يعادل ربع آس مقابل الإستحمام[63]، وهو ما يعادل تقريبا 0,02 فرنك فرنسي لسنة 1930. وإذ ما كان الأطفال الصغار يستحمون مجانا كان سعر استحمام الرجل[64]. وقد يختلف هذا المبلغ من مقاطعة لأخرى، إذ كان سعر استحمام النساء بفيباسكه "Vipasca" بلوزيتانا واحد آس ونصفه بالنسبة للرجال[65]، أما ببلاد المغرب القديم فلقد عثر على نقيشة منقوشة على فسيفساء بحمامات خلفون بالقرب من سطيف[66] جاء فيها "حمام هني، اليوم دفعت آس وغدا سيكون مجانا، أتشك في ذلك"، يتضح من خلالها أن سعر الإستحمام بهذه المنطقة كان آس واحد للرجال ما يعادل 0,05 فرنك فرنسي لسنة 1930 لكن دون معرفة إن كان هذا المبلغ مفروضا على النساء أم على الرجال فقط، ودائما حسب النقيشة كان الإستحماام أحيانا مجانا وهذا حين يتبرع أعيان المدن بمبلغ مالي يخصص لتغطية نفقات الإستحمام.

كان للإستحمام طقوسه، بحيث يبدأ الشخص بترع الثياب ويتركها تحت حراسة عبد صغير، ثم يدخل الحمام الدافئ ويبقى فيه مدة زمنية حتى يتأقلم مع الحرارة، ثم ينتقل إلى حمام البخار وبعده إلى الحمام الساخن حيث يتخلص من عرقه، فيرش الماء الساخن على جسمه ويفركه بواسطة كاشط "Strigile"[67]، هذه العمليةِ التي كانت تحتاج لمساعدة إذ يستحيل أن يقوم بها الشخص بنفسه، وطبعا كانت هذه المساعدة مقابل مبلغ مالي لم يكن في متناول الفقراء. ونذكر في هذا السياق حادثة وقعت للإمبراطور هادريانوس "Hadrianus" الذي غالبا ما كان يستحم في الحمامات العمومية مع الشعب، ففي أحد الأيام وهو في الحمام يستحم رأى أحد قدماء المحاربين كان قد رآه قبل ذلك في الجيش وهو يفرك ظهره وباقي جسمه مع المرمر الذي يغطي جدار الحمام الساخن، فسأله عن السبب الذي دفعه إلى ذلك، ولما أجابه الجندي المتقاعد أنه فعل ذلك لأنه ليس لديه المال ولا العبيد الذين يساعدونه على ذلك، أعطاه العبيد والمال، وفي الغد لما حضر الإمبراطور إلى الحمام بدأ عدد كبير من الرجال المسنين بفرك ظهرهم مع المرمر الذي يغطي جدار الحمام لجلب انتباه الإمبراطور حتى يتبرع عليهم بمبلغ مالي، غير أن هذا الأخير نصحهم بأن يساعد كل واحد الشخص الذي يجلس قربه في فرك جسمه[68]. ولما ينتهي الشخص من تنظيف جسمه، ينتقل إلى الحمام البارد ويغطس في المسبح، وبعد ذلك لا سيما إذا كانت لديه الإمكانيات المالية يطلب من المدلكين أن يدلكوا جسمه مقابل مبلغ مالي، ثم يعطرونه ويلفونه بغطاء وينقلونه إلى عربته ليقوده سائقه إلى بيته[69].

سادسا- موقف الكنيسة من الحمامات:

باستثناء بعض الرهبان المتشددين الذين يرفضون الإستحمام ولا يبالون بنظافة جسمهم، كانت النظافة ضرورية لأداء الطقوس الدينية. أما الموقف المعارض الذي اتخذته الكنيسة إزاء الحمامات، كان في الحقيقة ضد ملحقاتها حيث تقام الألعاب والتمارين الرياضية والمصارعة وضد الحمامات المختلطة. هذا ما يتضح من الكتاب الذي يحمل عنوان "لباس العذارى Det Harbi Virginium" للقديس كيبريانوس "Cyprianus"، يحتج فيه على العذارى اللاتي على الحمامات العمومية المختلطة[70]، ونفس الموقف نجده لدى القديس جيروم "Jérôme" الذي يقف هو الآخر موقفا معارضا للحمامات المختلطة حيث تكشف المرأة عن عورتها أمام الرجال[71]. أما كليمان الإسكندري " Clementus Alexandrinum"، فهو يستنكر مباهج الحمامات مثلما يستنكر التردد على الحمامات من

أجل إشباع الشهوات، وبالمقابل يوصي بالذهاب إلى الحمام من أجل النظافة ويحذر من الخدمات التي يقدمها العبيد الذكور للنساء[72]. وتأكيدا على عدم معارضة الكنيسة للحمامات في حد ذاتها، يسمح القديس أوغسطينوس "Augustinus" للراهبات بالاستحمام مرة في الشهر[73]، كما أنه يعتبرها علاجا للحزن الذي قد يصيب الإنسان من جراء فاجعة مؤلمة[74].

الهوامش

(1)- Picard (G. Ch), La civilisation de l'Afrique romaine. Paris, Plon, 1959, P,207.

(2)- C.LL, VIII, 7031=IL.Alg.II,615.

(3)- Poinssot (L), « Quelques inscriptions », B.C.T.H, 1917, P,127.

(4)- Barneond, « Les recherches exécutées à Lambèse en 1865 », R.S.A.C, 1866, P,244.

(5)- Seston (w), « Le secteur de Rapidum sur le limes de Maurétanie Césarienne après les fouilles de 1927 », M.E.F.R, 45, 1928, P,165.

(6)- C.LL, VIII, 9908.

(7)- Cagnat (R), L'armée romaine d'Afrique et l'occupation militaire de l'Afrique sous les empereures, 2 Paris, 1912, P,170

(8)- Juvenal, Satires, VII, 241.

(9)- Lassus (J), Visite à Timgad. Alger. 1963, P,22.

(10)- Berthier (A), Tiddis antique Castellum Tidditanorum. 2 édition. Alger, 1991, P,96.

(11)- Blanchard-Lemée (M), Maisons à mosaïques du quartier central de Djemila (Cuicul). Paris, Ophrys, 1975, P,209.

(12)- Ibid, PP,165-209.

(13)- Gsell (S), Les monuments antiques de l'Algérie, 1 Paris, 1901, PP, 236-240.

(14)- Germain (S), Les mosaïques de Timgad. Paris, 1969, PP, 33-71-132-148.

(15)- Leveau (Ph), Caesarea de Maurétanie une ville romaine et ses campagnes. Rome. Ecole Française de Rome, 1984, PP,51-54.

(16)- IL Alg, 2101; IL. Afr, 141 ; AE 1911, P,217.

(17)- Gsell (S), op.cit, P,234 ; Cagnat (R), op.cit, P,514.

(18)- C.LL, VIII, 7031.

(19)- Ibid, 8357.

(20)- Vitruvue, De Architectura, V,10.

(21)- Gsell (S), op.cit, P,85-86; Cagnat (R), op.cit, P,514-516.

(22)- Gsell (S), op.cit, P,212-215.

(23)- Ibid, P,222-223.

(24)- C.LL, VIII, 17725, 17727, 17728.

(25)- Gsell (S), op.cit, P,238-239; Birebent (j), Aquae Romanae. Recherches d'hydrauliques romaines dans l'Est Algerien. Alger, 1962, P, 240-241.

(26)- Birebent (J), op.cit, P,242.

(27)- C.LL, VIII, 24582.

(28)- Ibid, 23964.

(29)- S.H.A, Flavius Vopisique, Probus, II.

(30)- Picard (G.Ch), op.cit, PP, 197-208.

(31)- Lassus (J), op.cit, P,75; Fevrier (P.A), Djemila 2 édition. Alger, 1978, P,67.

(32)- Picard (G.Ch), op.cit, P,198.

(33)- Gsell (S), op.cit, P,224.

(34)- Picard (G.Ch), op.cit, P,209.

(35)- Ibid, P,20.

(36)- Gsell (S), op.cit, PP,220-222.

(37)- Juvenal, Satires, XI, P,205.

(38)- Petrone, Satyricon, P,27.

(39)- Martial, Les epigrammes, IV,19;VII,32;VII,67.

(40)- Juvenal, III, P,421.

(41)- Petrone, op.cit, P,27.

(42)- Martial, IV,19;VII,67, 4-5.

(43)- Ibid, VII,32 ; Juvenal, VI, P,421.

(44)- IL. Alg. L, 3032;3041.

(45)- Sénéque, Ep. Luc, 86,10.

(46)- C.LL, VIII, 20267.

(47)- IL. Alg. I, 2100.

(48)- IL. Tun, 1093.

(49)- Vitruve, V, 10.

(50)- Juvenal, XI, P,205.

(51)- Martialis, III,36,5-6 ; X,48,3-4.

(52)- S.H.A., Spartien, Hadrianus, XXI.

(53)- Martialis, XIV, P,167.

(54)- Juvenal, VI, P,451-456.

(55)- S.H.A., Lampridi, Alexander Severus, XIII.

(56)- S.H.A., Vopisque, Tacitus, X.

(57)- Juvenal, VI, 451-456 ; Martialis, III,51 ;III,72,1 ;XI,47.

(58)- S.H.A., Spartien, Hadrianus, XVII.

(59)- C.LL., II, 5181,1,9.

(60)- S.H.A., Lampridi, Alexander Severus,XXIII.

(61)- Cyprianus, De Habitu Virginium, P,19.

(62)- Saint Jérôme, Adversus Jovianum, II, 36.

(63)- Juvenal, VI, 480 ; Horace, Satires, I, III, 137.

(64)- Juvenal, II, 152 ; VI,480.

(65)- C.LL., II, 5181, 19.

(66)- C.LL., VIII, 8424.

(67)- Petrone, op.cit, 28.

(68)- S.H.A., Spartien, Hadrianus, XVI.

(69)- Petrone, op.cit, 28.

(70)- Cyprianus, op.cit, 19.

(71)- Saint jérome, op.cit, II,36.

(72)- Clément d'Alexandrie, Paed, III,9,46,1.

(73)- Saint Augustin, Lettre, 211,13.

(74)- Saint Augustin, Les Confessions, IX,12,4.

دور تيار التصوف وأثره في الحياة السياسية
خلال
القرن السادس في العهد المرابطي

أ. د. صالح يوسف بن قربة
قسم الآثار
- جامعة الجزائر -

تـمهـيـد:

من بين القضايا التراثية في الحضارة العربية الإسلامية التي مازالت تحتاج إلى مزيد من الدراسات والتقصي التصوف، الذي لم يحظ باهتمام الباحثين والمهتمين بمسائل تاريخ المغرب الإسلامي، برغم أهميته كعنصر مهم من عناصر التراث الإسلامي، وكحركة تستهدف تعميق المضامين الروحية[1]، كان لها تأثير عميق في مجرى الحياة اليومية لمغاربة العصر الوسيط[2]، لا لشيء إلا أنهم يرونه مجد عطاء فكري سلوكي وثيق الارتباط بقوى غيبية[3] بينما هو في الحقيقة قوة اجتماعية وسياسية فاعلة، ما فتئ دورها ينمو ويكبر وتأثيرها ينتشر داخل النسيج المجتمعي في بلاد المغرب والأندلس، وقد برزت هذه القوة كنتاج لإفرازات وشروط تاريخية وانعكاسات لتدمرات اجتماعية، وتجلّ لواقع يزخر بالتناقضات، وهو ما جعل أحد الباحثين في حقل الدراسات المتعلقة بالإنتاج المناقبي، يرى بأن «التصوف إديولوجية أزمة أنتجها مجتمع متأزم»[4] وأن انتشار كتب المناقب مرتبط أشد الارتباط بالأزمات الاجتماعية والمذهبية وكذا الانتكاسات العسكرية والسياسية[5].

ومن الأمثلة على ذلك، نذكر أن كتاب "التشوف إلى رجال التصوف" الذي كتبه ابن الزيات التادلي سنة 617 هـ / 1220-1221 م يتزامن مع ظروف مضطربة كان يمر بها المغرب، صادفت الجراد والقحط والغلاء الشديد، كما صادف تأليفه انهزام الموحدين في معركة العقاب بالأندلس سنة 609 هـ / 1212 م، بما خلفته من اضطرابات على كل المستويات[6].

وإلى مثل هذه الظروف يشير باحث آخر، حيث يقول: «يبدو أنها [ظرفية تأليف كتاب التشوق] نابعة من الشرخ الهائل الذي اعترى الكيان الهرمي الحاكم منذ هزيمة "العقا" وما واكبها من قلاقل ومجاعات».

- ونفس الظاهرة تنحسب على كتاب "دعامة اليقين في زعامة المتقين" لأبي العباس أحمد العزفي السبتي، فقد جاء تأليفه في أعقاب الهزيمة الكبرى التي أنهارت على أثرها الدولة الموحدية وبدأ الضعف ينخر قواها، وهي محاولة من المؤلف لتجاوز الأزمة «أزمة الدولة الموحدية المختنقة بنكسة الجهاد على الساحة الإيبيرية بعد عام 609 هـ / 1212 م – وأزمة الثقافة الرسمية المواكبة في إرتباط مع عقيدة المهدي»[8].

وقد تنطبق الملاحظة نفسها على باقي كنت المناقب المؤلفة في القرن الثامن الهجري – الرابع عشر الميلادي، حيث جاء تأليفها في مناخ أزمات روحية وإجتماعية مميزة لهذه الفترة[9].

ولعل المثال الوحيد الذي لا يخضع للضوابط ذاتها هو كتاب "المستفاد" الذي ألفه "أبو عبد الله محمد بن القاسم بن عبد الكريم التميمي" المتوفى سنة 603 أو 604 هـ / 1207 – 1208 م، أي في منتصف خلافة "محمد الناصر الموحدي"، وأن إتمام نص "المستفاد" كتابة وتنقيحا لم يتم إلا في حدود سنة 599 هـ / 1203 م[10]، وهي آخر سنة ترد فيها ثنايا النص.

ويبدو أن المؤلف قد عاصر نشأة الخلافة الموحدية، حسبما يدل على ذلك مصاحبته للولي "أبي يعزى" بمراكش أيام حكم "عبد المؤمن علي"[11]. وعلى ضوء المعطيات السابقة، يمكن القول: أن الفترة التي عاصرها التميمي، هي فترة استقرار سياسي وازدهار حضاري أشادت به جلّ الكتابات القديمة والحديثة على حد السواء. وباستثناء هذه الحالة نلاحظ أن بعض الباحثين، يكادون يرجعون ظهور التصوّف إلى هزيمة الموحدين في معركة العقاب، ونذكر من بين هؤلاء الباحثين الأستاذ عبد المجيد الصغير الذي يؤكد على أنــه: «لا بد أن ننتبه [...] إلى تلك العلاقة الجدلية بين هزيمة العقاب، وبين ظهور نشاط صوفي مغربي واضح ومتميز»[12].

وإذا كانت هذه الظروف وغيرها، هي التي أدت إلى ظهور التصوف في بلاد المغرب مع مطلع القرن السادس وبداية السابع الهجريين، وساعدت على انتشاره وبروزه كتيّار له حضور قوى داخل المجتمع ومساهمته في التأطير الديني لأهل المغرب الإسلامي[13]، فإننا

نتساءل عن سمات ومميزات هذه الفترة الحاسمة فيما يخص التيار الصوفي؟ ثم ما هي طبيعة العلاقة التي تربط الدولتين المرابطية والموحدين بهذا التيّار؟ وهل كانت علاقته بهما علاقة توافق واتصال؟ أم علاقة تنافر وانفصال؟ ومن هذا المنظور سنتناول التصوف كطرح اجتماعي ومن ثم البحث عن موقعه في المجتمع وتفاعله مع تشكيلاته الأساسية في فترة تميزت بنضج الفكر الكرامي فيها ليتحول إلى "طرف" سياسي، اكتسب مناعة وقوة في خارطة الصراع الاجتماعي، ومن ثم التعرف على الأدوار التي لعبها داخل المجتمع.

الدور السياسي للتصوف:

قبل أن نعرض بالمناقشة والتحليل لأدوار التصوف وأثره في المجتمع خلال مرحلتي حكم السلطتين المرابطية (488-541) والموحدية (541-668 هـ) وكيف اتسمت علاقته بهما، هناك مسألة هامة لها ارتباط وثيق بالطرفين، وتستحق الوقوف عندها، ونقصد بها الثورات التي اندلعت في المغرب والأندلس في زمن متقارب، ولعل أبرزها.

* **الثورة الأولى**: اندلعت في غرب الأندلس سنة 539 هـ / 1144 م ومباشرة بعد مقتل أمير المرابطين تاشفين بن علي، وهي ثورة مسلحة، كانت من تدبير طائفة المتصوفة، عرفت باسم ثورة المريدين، وقد استهدفت القضاء على بقايا نفوذ المرابطين بالأندلس، وظلت في صراع وحرب مستمرة معهم إلى أن انهارت دولتهم بالمغرب بسقوط مراكش في أيدي الموحدين سنة 541 هـ / 1146 م. وبعد ذلك دخل زعماء هذه الثورة في علاقة مع الموحدين، وتميزت هذه العلاقة بالتحالف والتنافر تارة، وبالاصطدام المسلح تارة أخرى، إلى أن تمكن الموحدون مكن فرض سيادتهم على المناطق التي قامت فيها الثورة[14].

* **الثورة الثانية**: في المغرب الأقصى، انطلقت من منطقة ماسة النائية، ويبدو أن زعيمها كان صوفيا. وتعتبر من الثورات التي أقلقت الموحدين وزعزعت استقرارهم فترة من الزمن. إلى أن تمكنوا من القضاء عليها بعد أن كلفتهم الكثير.

ولفهم طبيعة هاتين الثورتين، هناك مجموعة من التساؤلات لا بد من الإجابة عنها، لعل أهمها: كيف تحوّل التصوف من ممارسة دينية روحية فردية، إلى طموح سياسي وممارسة سلطوية؟ وما هي أسباب وأطوار هذا التحول؟.

ولكي نجيب على هذه الأسئلة، لا بد من الرجوع إلى الوراء، وتحديدا إلى سنة 503 هـ / 1109 م، فهذه السنة عرفت حدثا هاما في المغرب والأندلس على حد سواء. يحمل

دلالات قد تساعدنا على فهم كيف تطوّرت الأمور، إلى أن أصبح التصوف يحمل السيف من أجل الوصول إلى السلطة. تظهر بوادر الخلاف بين الاتجاهين في هذه السنة، في قرار إحراق كتاب "إحياء علوم الدين" لحجة الإسلام أبي حامد الغزالي[15]. وفي متابعة الصوفية الذين استمروا في إشاعة ونشر أفكار الغزالي، والاحتجاج على قرار بإحراق مؤلفاته من أمثال: ابن العريف وابن برجان وأبي بكر الميورقي[16].

لقد أثيرت قضية الإحراق هذه في المصادر[17] والمراجع[18] على حد سواء، واختلفت وتباينت حول تعليلها وكذا الأسباب الموضوعية والذاتية، وبما أن المجال هنا لا يتسع للإتيان على تفاصيل القضية والتعرض لكل وجهات النظر حولها، لذلك سوف تكتفي بالتركيز على نقطتين أساسيتين وهما: موقف الغزالي من التعامل مع السلطة ثم كتاب "الإحياء" وتيار التصوف ولدلالتهما على أن التصوف قد تبلور في المغرب والأندلس وتنامى ليصبح قوة سينفجر على شكل ثورات مسلحة – كما أشرنا قبل قليل – أما بالنسبة لموقف الإمام الغزالي من السلطة مثل الدخول على الحكام ومخالطتهم، فيبدو في كتابه "إحياء علوم الدين" حاسمًا خصوصًا في مسألة الإدرارات، حيث يحرّم غشيان أبواب السلاطين ولو تذرع الحاكم بالأمر المعروف والنهي عن المنكر باستثناء وقت الأزمات والنوائب العظمى، وعلاوة على ذلك يحرّم معاملة قضاتهم وخدمهم، لأن ماله مصدره السلطان، وهو حرام[19]، وكيف يمون موقف فقهاء الدولة المرابطية؟

وهل يمكن أن تكون فتوى القاضي ابن حمدين، قاضي قرطبة بإحراق كتاب الإحياء للغزالي رد فعل على موقف الأخير؟

أما الباب الذي تناول فيه "كيفية خروج التائب عن المظالم المالية" فهو يربط بين هذه "التوبة" وبين التخلي عن هذا المال. سواء أكان من طرف السلطان أو شخص يعمل عند السلطان، فيرى وجود التصدق به[20].

لكن فيما يتعلق بمسألة "الإحياء وتيار التصوف". فإن فئة المتصوفة في الأندلس والمغرب كانوا يطبقون تعاليم الغزالي هذه تطبيقا صارما[21]. فمثلا فيما يخص أخذ مال السلاطين ومخالطتهم. وكذلك الخروج عن المال إذا شكوا أنه حرام. يدل على ذلك أن أحد المتصوفة وهو "أبو الحجاج الضرير" الذي «وفد مرة على السلطان فبعث إليه بجملة من مال فلم يخرج إلى أغمات من مراكش حتى فرقه على المساكين فقيل له: لو أمسكت منه لنفسك! فقال: لا حاجة لي به»[22].

وهذا متصوف آخر لم يكن يرغب في امتلاك أي شيء، فقيل له في ذلك فقال: «أخاف أن أكتسب ملكا فأحتاج إلى مصانعة العمال»[23]. أما عن ظاهرة الخروج عن المال، فكتاب (التشوف) لابن الزيات يزخر بالأمثلة الكثيرة على ذلك، فهذا متصوف آخر أنه كان «من العمال ثم تاب إلى الله فردّ المظالم إلى أهلها»[24] ونفس السلوك سلكه "ابن قسي زعيم" ثورة المريدين في الأندلس، الذي «نشأ مشتغلا بالأعمال المخزنية، ثم زهد بزعمه وباع ماله وتصدق بثمنه»[25]. وتبعه في ذلك "ابن وزير ثاني" أبرز زعماء هذه الثورة الذي «تميز بالمعارف الأدبية وولى خطة الشورى ببلده، ثم تزهد وانزوى، ورابط على ساحل البحر في رباط الريحانة وتصدق بماله»[26].

وهذه الأمثلة السابقة، توضح في جلاء أن فئة المتصوفين في بلاد المغرب والأندلس، وإن كانوا قد اطلعوا على كتب التصوف قبل الغزالي مثل كتاب "قوت القلوب" لأبي طالب المكي، و"الرعاية لحقوق الله" للحارث بن أسد المحاسبي، إلا أن كتاب الإحياء عمدتهم في ذلك، حتى وصفه أحد الباحثين المحدثين بأنه كان «لمتصوفة العصرين المرابطي والموحدي مرشدًا وصنهاجا»[27].

وبعد، ألا يمكن أن نستخلص في ضوء استعراضنا السابق، أن تعليل إحراق كتاب الإحياء بسبب ما تضمنه من أحاديث موضوعة لا يثبت أمام النقد، وأنه أوهن من خيط العنكبوت، خصوصا إذا علمنا أن الغزالي يكاد يكون في كتابه "إحياء علوم الدين" مقتصرًا على نقل مادة كتابي "الرعاية لحقوق" للمحاسبي و"قوت القلوب" لأبي طالب المكي[28]. وهو ما جعل ابن تيمية بصفة يقول: «إن كتاب الإحياء للغزالي يغني عنه كتاب الرعاية للحارث المحاسبي وقوت القلوب لأبي طالب المكي»[29]، وكذلك يستبعد أن يكون الإحراق قد تم بسبب منحى الكتاب الكلامي، فالذين صدر منهم رد فعل ضد الإحراق هم متصوفة أو فقهاء مالكيون متشبعون بالتصوف[30]. ذلك أن الكتاب يغلب عليه المنحى الصوفي، فالسبكي يقول: «ولا يخفى أن طريقة الغزالي التصوف والتعمق في الحقائق ومحبة إشارات القوم»[31].

علاقة المرابطين بالتصوف:

وقبل التعرض لموضوع التصوف وعلاقته بالسلطتين المرابطية والمحمدية، نبحث هل هناك خلفيات يمكن أن نرد إليها علاقة المتصوفة برد فعل الفقهاء المالكية على بقايا الفكر الإسماعيلي في الغرب الإسلامي. مما لا شك فيه أن ظهور التصوف يرجع إلى فترة مبكرة

في كل من الأندلس والمغرب، وأن مدينتي ألمرية وأغمات كانتا مركزين للتصوف. ويهمنا في هذا الإطار بالذات، تتبع مظاهر تحول هذا التصرف من ولاية روحية وإلى زعامة سياسية، تصبو إلى السلطة خلال القرن السادس الهجري.

وحين أصبح هذا التيار الصوفي معبرا عن الطبقات الاجتماعية الدنيا، ومعارضا لسياسة الدولة المرابطية السنية المالكية، فكان لا بد له أن يبحث عن فكر آخر مخالف لفكر الدولة الرسمي، يعتمده في معارضته لسياستها[32]. وأن تيارات الشيعة والمتصوفة كانت ذات علاقة عضوية بالسياسة، ومنْ ثم فقد عملت على توظيف "الباطن" على الصعيدين العقدي المذهبي والسياسي التنظيمي[33]. ومن هنا يمكن القول بأن التصوف لم يعد يتحرك داخل الدائرة السنية فحسب، بل بدأ يأخذ من الفكر الشيعي ومن الباطنية على الخصوص.

إن صلة التصوف بالتشيع، أصبحت الآن حقيقة تاريخية لا جدال فيها، لا سيما بعد أن أثبت ذلك الأستاذ كامل مصطفى الشيبي في بحثه القيم عن الموضوع[34]، ولذلك فإننا في هذه الدراسة سنكتفي بتلمس بعض عناصر الفكر الشيعي الباطني، التي وظفها زعماء ثورة المتصوفة في صراعهم السياسي مع المرابطين والموحدين[35].

وتبرز أول هذه العناصر الفكرية، ممثلة في قضية الإمامة عند الشيعة والولاية عند الصوفية. وإذا كانت الإمامة عند الشيعة مسألة أصولية، وركن من أركان الدين وتتم بالتعيين والنص، فإنها عند السنة لا تعدو مجرد مصلحة دنيوية عامة وهي بالاختيار والشورى، وعليه فإن الإمامة عند الشيعة تعني أن الإمام فقيه وقائد روحي وزعيم سياسي في آن واحد، على حين نجد أن الموهبة الأساسية التي يدعيها الولي الصوفي والمهمة الرئيسية: «التي يمارسها هي القيادة الروحية. أما الفقيه والسياسة. فهو من الناحية المبدئية لا يهتم بهما. وإن كان كثير من الأولياء وشيوخ الطرق الصوفية قد جعلوا من قيادتهم الروحية زعامة سياسية». ومن ثم برز تأثر التصوف بالولاية الشيعية التي مثلها أئمة الشيعة مما جعل الولاية الصوفية تتطور بسرعة إلى "دولة باطنية" خاصة بعد القرن السادس الهجري[36] وبذلك نلاحظ تطابق الولاية والإمامة حتى تصير شيئا واحدا[37].

والمصادر القليلة التي تتحدث عن ثورة المتصوفة خلال هذه الفترة تؤكد توظيف هذه المسألة التي تمثل أحد عناصر الفكر السياسي عند الشيعة. وقد نصت هذه المصادر على ظهور وممارسة قضيتي الولاية والإمامة في الصراع السياسي بين المتصوفة والمرابطين ومن بعدهم الموحدّين، فهذا ابن الخطيب يشير صراحة إلى ابن قسي الذي: «ابتنى رابطة بقرية

جلة من قرى شلب. كان يجمع بها دائرته التي دارت بها على الأندلس دائرة السوء وادعى الولاية»[38]. ويستطرد في مكان آخر مواصلا كلامه عن ابن قسي قائلا: «وبث للحين عقيدته وتسمى إماما وكتب إلى البلاد يندب الناس إلى الثورة على المرابطين[39] ومسألة الإدعاء وتوظيف هذه العناصر الشيعية يؤكدها أيضا ابن الأبار عندما يشير إلى ابن قسي بأنه «أعني الهداية مخرقة وتمويها على العامة وتسمى بالإمام»[40]، ولم يكن هذا الأمر قصرا على زعيم ثورة المريدين بالأندلس فحسب، إنما قام به أيضا أحد زعماء ثورة المتصوفة بالمغرب على عهد الموحدين، ونقصد به ابن هود الماسي الذي يقول عنه ابن عـــذاري: «فادعى الهداية وسمى نفسه بالهادي»[41].

والمعروف أن الهداية والمهدية صفتان مرتبطتان بالإمام الشيعي المنتظر، على الرغم من أن مهدية ابن هود، كما سنرى ليست شيعية خالصة بل هي هداية صوفية وباطنية.

يتبين مما تقدم كيف تبلور التوظيف السياسي الإديولوجي للإمامة عند المتصوفة، والتي تحولت فجأة من ولاية دينية روحية إلى زعامة سياسية. والملاحظ في هذا الشأن أن القول بالإمامة عند الشيعة، يتوجب بالضرورة العمل بعناصر أخرى، كالعلم الديني والعصمة والكرامة والتقية والصحية والمهدية. فهل وظف متصوفة القرن السادس وبداية السابع هذه العناصر.

والقول بالإمامة عند الشيعية، يلغي الأصليين الذين يعتمدهما أهل السنة في التشريع بعد الكتاب والسنة، وهما الإجماع والقياس[42]. وبالتالي تحدد أصول التشريع عند الشيعة بالكتاب والسنة وعلم الإمام، ومن هذا المنطلق قالت الشيعة بأن أئمتها «يندمجون على العلم الذي أخذوه عن جدهم النبي صلى الله عليه وسلم...! وهذا العلم اللدني هو الذي دخل التصوف وصار المتصوفة مندمجين عليه»[43] ولا شك أن زعماء ثورة المتصوفة قد عملوا على توظيف هذا العلم "العلم اللدني" في صراعهم مع المرابطين والموحدين[44]، ويتجلى ذلك فيما نقرأه في بعض الأبيات الشعرية المنسوبة إلى ابن قسي، فقد كان يقول: «أنشدني ربي في المنام».

أردد على قوس العلـــي أوتـــاره وأرم العدأ بسهامها العمارة
وانفض يديك بشلب مفتاح البلا د المنجيات وأمها المختـــارة
ويكون ذاك إذا تكاثرت العـــدا وتملأت قنن الجبال نصـــاره[45]

والأبيات السابقة تكشف إدعاء ابن قيسي اندماجه على "العلم اللدني" وكيف أنه كان يلتقي تعاليمه من الله في المنام، وأنه هو الذي "أوحى" إليه بالثورة على المرابطين وأن ينتزع منهم بلدة شلب[46]. ويبدو أن هذا المنهج هو نفسه الذي سلكه ابن هود، حيث كان يوظفه في ثورته على الموحدين حتى يوهم اتباعه وانصاره من إنه سينتصر على الموحدين ولن يستطيعوا قتله. لستشف ذلك كله من الرسالة التي كتبها أبو جعفر بن عطية عن قائد الحملة الموحدية على ابن هود الماسي واتباعه، أبي حفص عمر الهنتاتي والذي بعث بها إلى عبد المؤمن بن علي ونصها: «وقد كان يدعى أنه بشر بأن المنية في هذه الأعوام لا تصيبه والنوائب لا تنويه. ويقول في سواه قولا كثيرا ويختلق على الله تعالى إفكا وزورا»[47] وهو ما يبرر زعمه بأن البشرى تأتيه من الله.

هذا بالإضافة إلى أن العصمة الشيعية كانت قصرا على الأئمة. بينما المتصوفة قالوا بها ولكن بشكل غير مباشر فسموها "بالحفظ"[48]. ولكننا لا نجد لها أثرا واضحا في سلوك متصوفة القرن السادس لقلة المعلومات والإشارات المتعلقة بهذا الموضوع، وإن كان يمكن أن تخرج النص الذي ذكره ابن الخطيب عن رجل من البادية أعطاه ابن قيسي مالا فقال لبعض أصحابه «عجبا لهذا المال الذي يصل الإمام من السماء، كيف عليه طابع المرابطين، ولم يكن عليه غير ذلك. ونقل له الحديث فكان آخر العهد بذلك الرجل»[49] فلعل ابن قيسي صفّى هذا البدوي لأنه شك في "عصمة" الذي يكذب على أصحابه[50].

أما فيما يخص موضوع "الكرامة" عند المتصوفة، فأمر مؤكد وشائع وأن إلقاء نظرة على تراجم متصوفة القرن السادس الهجري في كتاب "التشوف" لأبن الزيات تعطينا نماذج كثيرة واتصال التصوف بالتشيع في الكرامة والتصاقها بالأولياء من الصوفية، وأئمة الشيعة حقيقة ظاهرة[51].

وللوقوف على مظاهر الاتصال والتشابه بين الولاية الصوفية والفكر الشيعي الإسماعيلي، لا سيما فيما يتصل بنوع الكرامات، نشر فيما يأتي إلى مثالين لكل منهما، فقد روي عن الإمام محمد بن الحسن المهدي أنه «حك الأرض بالسوط فاستخرج خمسمائة دينار أهداها لأحد الشيعة»[52] وروى عن ابن قسي أنه «أجزل العطاء] [، وكان إذا أعطى يحثو بيده من غير عدد»[53]. واشتهر عنه أنه "ينفق من الكون"[54].

أما التقية وإن كانت مبدأ إسلاميا عاما، إلا أن بعض فرق الشيعة لأسباب تاريخية تبنوا هذا المبدأ. ويروي عن الإمام الباقر أنه قال: «جعلت التقية ليحقن بها الدم»[55] وبالتالي

فالتقية ليست إلا مجارات للمجتمع في عقائده وامتناعا عن إثارته «وبذلك تكون التقية من لوازم الصوفية في الظروف التي يخشى عليهم فيها من ثورة الناس أو السلطان»[56]. وهذا ما فعله ابن قسي حين «أقبل على قراءة كتب أبي حامد الغزالي في الظاهر. وهو يستجلب أهل هذا الشأن. محرضا على الفتنة وداعيا إلى الثورة في الباطن [...] وطلب فاستخفى[57] ويضيف ابن الخطيب في هذا الشأن [...] قائلا: «كان هذا الرجل من مشايخ الصوفية [...] وكانت هذه الطائفة قد كثّرت [...] وكثر خضوعهم في الكتب التصوفية وموضوعات من الباطنية والكلف برسائل إخوان الصفا وأمثال ذلك [...] وحذروا صاحب الدولة فتفرقوا»[58] لكن فيما يتصل بمعنى "الصحبة" التي تعني أن يكون للمريد شيخ يسدد خطاه على الصورة التي يلتقي بها الشيعي عن إمامة المعصوم. وهنا نجد أن المتصوفة اتخذوا جانب التشيع في أن العلم يؤخذ عن أشخاص لا عن كتب لأنه مرتبط بمبدأ الإمامة.

وبذلك يتبين كنه الصحبة الصوفية وصدورها عن التشيع. وقد وردت هذه الكلمة في بعض أخبار متصوفة القرن السادس الهجري. فابن الأبار يذكر أنه كان من أصحاب ابن قسي رجل يدعي بابن المنذر "كانت بينهما صحبة وصداقة"[59] وآخر يدعى محمد بن يحيى بن القابلة كان "كاتب ابن قسي وصاحبه"[60]، ولعل مفهوم "الصحبة" كما أثبتتها النصوص السابقة هو "الصحبة" أي صحبة المريد للشيخ. وبعد أن عرضنا لأهم المصطلحات الشيعية، وأوضحنا حلقة الاتصال والتشابه بينها وبين الاستعمال والممارسة من المتصوفة وخاصة زعماء الثورة. بقي أمامنا توضيح العلاقة بين فكرة المهدية الشيعية والهداية الصوفية.

وإذا كانت فكرة "المهدية" هذه من المثل الشيعية التي تترتب عن الإمامة، فإنها قد اقتحمت عالم التصوف حيث أصبحت الولاية تتم بالمهدية. وقد حدد الأستاذ الشيبي زمن هذا التداخل بأوائل القرن الرابع الهجري مع الحلاج[61] وظهرت بشكل واضح وجلي في المغرب والأندلس خلال القرن السادس الهجري الثاني عشر الميلادي. وفي هذا الشأن يذكر ابن خلدون أنه: «حدث أيضا عند المتأخرين من الصوفية. الكلام في الكشف وفيما وراء الحس [...] واشربوا أقوال الشيعة وتوغلوا في الديانة بمذاهبهم حتى جعلوا مستند طريقهم في لبس الخرقة أن عليا رضي الله عنه ألبسها الحسن البصري [...] وهي في تخصيص هذا بعلي دونهم رائحة من التشيع قوية. يفهم منها ومن غيرها من القوم دخلهم

في التشيع وانخراطهم في سلكه. وظهر منهم أيضا القول بالقطب. وامتلأت كتب الإسماعيلية من الرافضة وكتب المتأخرين من المتصوفة بمثل هذا الفاطمي المنتظر، وكأن بعضهم يمليه على بعض ويلقنه بعضهم عن بعض»[62].

وقد وظف زعماء ثورة المتصوفة خلال هذه الفترة هذه الفكرة في صراعهم السياسي مع المرابطين والموحدين على حد سواء. يدل على ذلك أن ابن قيسي نفسه كان قد «أدعى الهداية مخرقة وتمويها على العامة»[63]. وصنف هذا الأخير كتابا تحدث فيه عن المهدي المنتظر، يتبين ذلك من عبارة ابن خلدون التي يقول فيها «وأكثر من تكلم من هؤلاء المتصوفة والمتأخرين في شأن الفاطمي ابن العربي الحاتمي في كتاب "عنقاء مغرب" وابن قيسي في كتاب "خلع النعلين"[64] وعبد الحق ابن سبعين وابن واصل وتلميذه في شرحه لكتاب "خلع النعلين" وفعلا فقد وصلتنا مقتطفات من أراء ابن قيسي في المهدية بشرح ابن أبي واصل من خلال ما نقله ابن خلدون. وأن كان كثير من الأولياء وشيوخ الطرق الصوفية قد جعلوا من قيادتهم الروحية زعامة سياسية»[65]. ومن ثم برز تأثر التصوف بالولاية الشيعية التي مثلها أئمة الشيعة، «مما جعل الولاية الصوفية تتطور بسرعة إلى "دولة باطنية" خاصة بعد القرن السادس الهجري[66]. وبذلك نلاحظ تطابق الولاية والإمامة حتى تصير شيئا واحدا».

نريد قبل التعرض لتفاصيل هذا الموضوع، أن نقف قليلا متسائلين عن طابع العلاقات بين أمراء المرابطين وتيار التصوف، فهل كانت هذه العلاقات، علاقة توافق، أم علاقة تنافر، ومهما يكن من شيء، فإنه من خلال قراءة تراجم بعض الأمراء المرابطين يمكن أن نلمس أن علاقة هؤلاء الأمراء، كانت علاقة حسنة، استنادا إلى ما ذكرته بعض المصادر بهذا الصدد، والتي تجعل هؤلاء قريبين من تيار التصوف، فالمراكشي مثلا يشير إلى أن على بن يوسف وهو يمثل أعلى سلطة في الدولة المرابطية «كان إلى أن يعد في الزهاد المتبتلين أقرب منه إلى أن يعد في الملوك والمتغلبين»[67].

وهناك من المصادر من نسبت بعض الأمراء صراحة إلى تيار التصوف، كابن عذارى الذي يصف الأمير تاشفين بن علي بن يوسف بأنه «كان يسلك طريق ناموس الشريعة ويميل إلى طريقة المستقيمين وقراءة كتب المريدين»[68].

ورغم طوال الحروب التي خاض غمارها ضد الموحدين والتي دامت أكثر من خمس سنوات بدءا من سنة 535 هـ إلى 539 هـ / 1440-1444 م، إلا أنه كان يقوم بزيارة

بعض المتصوفة وكأنه يريد التبرك بهم وكسبهم إلى صفه أو على الأقل جعلهم يلتزمون الحياد في صراعه مع الموحدين(69).

ونلتمس علاوة على ما ذكرناه سابقا، تقرب بعض الأمراء من المتصوفة، فهذا الأمير مزدلي بن تلكان حاكم تلمسان، جاء ذات يوم الشيخ عبد السلام التونسي، وهو يعمل في أرضه: «فقال له عبد السلام: ما تطلب عندي وأنا فقير، وأنت أمير، فقال له: حيث أتبرك بك آكل من طعامك»(70).

ولكن الظاهرة الملفتة لهذه المواقف، والتي تستحق الوقوف، هي كيف أن المتصوفة أنفسهم عملوا على استقطاب أمراء المرابطين إلى تيار التصوف، كما حدث مع أبي إسحاق باران المسوفي الذي يقول عنه ابن الزيات: "كان من الزعماء" ولحق بأهل الطريق على يد أحد المشايخ الصوفية(71).

ونفس الشيء حدث مع أبي زكرياء بن يرغان الصنهاجي الذي "كان من أمراء صنهاجة" وانخرط في تيار التصوف(72).

ولم يقتصر هذا التوافق والتقارب بين الطرفين على الأمثلة السابقة فحسب، بل أن بعض المتصوفة تعامل مع المرابطين، وحاول أن يستميليهم إلى جانبه، ويأخذهم بسلوك مبادئ المتصوفة كأبي الحسن بن حرزهم الذي استدعاه بعض أمراء صنهاجة للقراءة عليه والأخذ عنه، فلازمه وأخذ عنه بسلوك طريق الآخرة وأمره بالورع وضيق عليه في المكسب(73).

والأمثلة التي سقناها لا تعني في شيء أن علاقة المرابطين بتيار التصوف، كانت دائما تتسم بروح التعاون والتفاهم والعطاء، والود، بل سنكتشف لها وجها آخر مخالفا تماما لها، ونعني بذلك الوجه العدائي الذي بدأ مع حادثة إحراق كتاب "إحياء علوم الدين" ورد فعل بعض المتصوفة(74).

التيار المنافر:

لا شك أن سلوك المتصوفة تجاه المرابطين كان يستلهم آراء الغزالي في الإحياء. لا سيما فيما يتعلق بقبول أعطياتهم ومخالطتهم، وكأنهم يطبقون كل ما ورد في كتاب "الحلال والحرام" من كتاب الإحياء نفسه(75). وفي هذا النطاق وصلت إلينا روايات عن متصوفة أعطاهم المرابطون مالا، فمنهم من رده ومنهم من تصدق به(76). وطائفة اعتبرت كل مال

المرابطين خبيثا[77]. وبلغ من تصلب موقف بعض المتصوفة، أن رفضوا مقابلة المرابطين، ويروي أن أحدهم اضطر لمقابلة الأمير علي بن يوسف، وعندما كان يحتضر قال لأخص أصحابه: «كانت لي أحوال فقدتها يوم اجتماعي بالسلطان، وحديثي معه، فأياك ولقاء الناس»[78].

وحتى المتصوف ابن العريف لما نفى من مدينة ألمرية بالأندلس إلى مراكش، يقول عنه ابن الزيات[79]، بأنه حين وصل إلى سبتة وفاه السلطان بالأمان بتسريحه وحل قيوده فقال ابن العريف: «كنت أريد أن لا يعرفني السلطان وقد عرفني الآن فلا بد من رؤيته». وانتهت هذه العلاقة بمطاردة المتصوفة في إمارة تاشفين بن علي، وشملت متصوفة المغرب والأندلس، وكان من جراء سياسة المرابطين تجاه هذا التيار، اعتقال ونفي زعماء التصوف، ومحاولة عزلهم عن العامة، ولا شك أن هذه الوضعية ساعدت المتصوفة على الانصراف والانحراف في العمل السياسي بسرعة ويترقبون الفرصة المواتية للبروز على الساحة السياسية يشكل عنيف بالسيف[80].

أجمع المؤرخون القدامى والمحدثون على أنها ثورة الأندلسيين على السلطة المرابطية، وفي طليعة هؤلاء المؤرخين، المراكشي، الذي يقول[81]: «ولما رأى أعيان بلاد تلك الجزيرة. ما ذكرناه من ضعف أحوال المرابطين، أخرجوا من كان عندهم من الولاة، واستبد كل منهم بضبط بلده». أما المؤرخون المحدثون من العرب والأجانب، فقد ساروا في نفس الاتجاه. فهذا يوسف أشباخ الذي نظر إليها نفس النظرة، وتناولها في فقرة بعنوان "ثورة الأندلـــس"[82] جمع فيها كل ثوار الأندلس أواخر عصر المرابطين، دون تميز بين خلفياتهم الإيديولوجية[83] وتابعه في ذلك عبد الله عنان الذي خصص لها فصلا بعنوان: "الثورة في الأندلس وانهيار سلطان المرابطين"[84]. ثم تابعه هو الآخر الأستاذ علام علي عبد الله، الذي تناولها بعنوان: "ثورة الأندلس على المرابطين قبل حكم عبد المؤمن»[85]. هذه الأوضاع، جعلت المتصوفة ينخرطون في العمل السياسي السري، ويترقبون الفرصة المواتية على المسرح السياسي، بشكل قوي وعنيف، وتذكر النصوص أنه كان لابن قسي مراسلات مع ابن العريف قبل نفيه إلى مراكش من ألمرية بالأندلس، فقد انصرف إلى قريته وأقبل على قراءة كتب أبي حامد الغزالي في الظاهر وهو يستجلب أهل هذا الشأن محرضا على الفتنة وداعيا على الفتنة وداعيا إلى الثورة في الباطن[86].

ثورة المريدين على المرابطين بالأندلس:

على أثر سقوط سرقسطة سنة 522 هـ / 1118 م، وبروز القوى المسيحية في الأندلس، توالت الأعباء العسكرية على المرابطين بسبب ضراوة المواجهة مع الثوار الموحدين في المغرب، وتحسبا لتطور الأوضاع، استدعى الأمير علي بن يوسف ولده تاشفين حاكم الأندلس سنة 533 هـ / 1138 م، ليعنيه وليا للعهد، ويعهد إليه بمحاربة قوات الموحدين، ومنذ 535 هـ / 1140 م. بدأت حملتهم الطويلة بقيادة عبد المؤمن بن علي في جبال المغرب، والتي فتنت قوى المرابطون واستترفت مواردهم وفعلا فقد كان لوقع الأحداث العسكرية داخليا وخارجيا آثارا وخيمة على الأوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية[87] وأمام تزايد ضربات الموحدين الموجعة، اضطر المرابطون إلى حشد قواهم في العدوتين لمواجهة خطر الموحدين في المغرب، فأفرغت الأندلس من حامياهم العسكرية. فقد كتب الأمير تاشفين في سنة 538 هـ / 1143 م "إلى البلاد ليستعيهم لنصرته"[88] "فلم يلق للأندلس رأسا"[89] فنتج عن ذلك «قيام أهل الأندلس عليهم لكونهم أخلوها من حماها وأسلحتها»[90]. وإذا أضفنا إلى ما سبق مسألة نفي زعماء المتصوفين الأندلسيين من أمثال ابن العريف وابن برجان والميوقي إلى مراكش[91].

ولعل أهم ما يستوقف الباحث في مبادئ ابن قسي، هو عدم اشتراطه القرشية والنسب العلوي في المهدي المنتظر، والبديل يكون "ممن كان من حقيقة الآل" أي صوفيا باعتبار الولي الصوفي وارثا روحيا للنبي، ولعل ذهاب ابن قسي هذا المذهب كان بسبب انتمائه العرقي. فهو من "أصل رومي من بادية شلب"[92]. فهو لا تتوفر فيه لا القرشية ولا النسب العلوي. أما ابن هود زعيم ثورة المتصوفة على الموحدين فهو أيضا قد «ادعى الهداية وسمى نفسه بالهادي واستقر برباط ماسة»[93] الذي كان منطلق عمله السياسي والعسكري بينما كان أصله من مدينة سلا، وهو ما جعل أحد الباحثين يبرر اختياره لهذا الرباط بالرغبة في توظيف فكرة المهدية[94]، فقد كان شائعا بين المغاربة إلى ذلك العصر أن المهدي المنتظر سيظهر هناك «ليملأ الأرض عدلا بعد أن ملئت جورا» وهو ما أشار إليه ابن خلدون بقوله: «ونجد الكثير من ضعفاء البصائر يقصدون رباطا بماسة لما كان ذلك الرباط بالمغرب من الملثمين من كدالة واعتقادهم أنه منهم أو قائمون بدعوته، زعما لا مستند لهم»[95].

بهذه الحيل والأساليب وظف المتصوفة فكرة المهدية سياسيا لاستقطاب الفئات الشعبية المتذمرة والساخطة على السلطة من جراء الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية ولعل العامل الاجتماعي في توظيفهم هذه الفكرة، يتضح من خلال الأحاديث التي أوردها ابن خلدون بخصوص المهدي.

ويبدو أنه في أواخر حكم أمير المرابطين علي بن يوسف، وبعد اشتداد أزمة الدولة المالية وإنهاكها حربيا على جبهتين مع النصارى في الأندلس والموحدين في المغرب، وما استتبع ذلك من بدأ فقدان المرابطين التحكم في زمام الأمور في كل البلاد، وما نجم عن كل هذا من ازدياد الأعباء على السكان يمكن القول في هذه الظروف مجتمعة، أن تيار التصوف بدأ يتحرك من أجل تحقيق هدفه السياسي بالوصول إلى السلطة[96] وهنا لا بد من التعرف على روي الفقهاء والسلطة في مراقبة هذا التيار.

مما لا شك فيه أن المرابطين والفقهاء كانوا على علم بتحركات الصوفية، لأنهم كانوا يرصدونها وكانت وسيادتهم في ذلك أن عمدوا إلى عزل المتصوفة عن الناس، إما باعتقال زعمائهم أو بنفيهم. فهذا ابن العريف بعد أن «بعد صيته في الزهادة والعبادة وكثر أتباعه على طريقته الصوفية»[97] قام قاضي ألمرية ابن الأسود «فوفد على علي بن يوسف بمراكش، فسعى بابن العريف عنده وخوفه منه غاية التخويف، فكتب إلى عامل ألمرية يأمره بإشخاصه إلى مراكش»[98].

والظاهر أن مكانة ابن العريف وأمثاله. كانت كبيرة عند عامة الناس، لذلك لم يكن في مقدور علي بن يوسف، أن يذهب إلى أبعد من جعلهم تحت مراقبته[99].

ويفهم من ذلك أنه وضعهم تحت "الإقامة الجبرية"، يتضح ذلك من جواب ابن العريف، حيث عرض عليه الأمير قضاء حوائجه «فقال له: ليس لي حاجة إلا أن أخلي أذهب حيث شئت»[100]. ومع أن ابن الزيات يضيف، فأذن له في ذلك[101] إلا أنه حدث العكس تماما ذلك أن ابن العريف في بعض شعره يقول[102]:

يا واصلين إلى المختار مضر   زرتم جسوما وزرنا نحن أرواحا

إنما أقمنا على عذر وعن قدر   ومن أقام على عذر كمن راح

وكان لسان حاله يقول، أن تخلفه عن السفر لأداء فريضة الحج كان لسبب خارج عن إرادته. ومهما يكن من شيء فابن العريف قضى آخر أيامه في مراكش ولم يكن وحده

الذي شملته حملة المراقبة المرابطية، بل شملت أقطاب أخرى في تيار التصوف كابن برجان والميورقي[103].

رغم تفوق جيوشهم في العدد أواخر سنة 538 هـ / 1143 م[104]. وكذلك الإنشقاقات التي وقعت في صفوف المرابطين بخروج قبيلة مسوفة عن قبيلة لمتونة وانضمامهم إلى الموحدين. ولا شك أن أصداء هذه الأخبار كانت تصل إلى الأندلس، هذا إلى جانب عدم وجود قوات مرابطية كافية لاقرار الأمور بالأندلس كل ذلك فتح المجال أمام متصوفة الأندلس لإعلان ثورتهم إضافة إلى ما سبق، وبعد نفي زعماء الفكر في تيار التصوف من أمثال ابن العريف وابن برجان والميورقي إلى مراكش في حدود سنة 536 هـ / 1141 م أو بعدها بقليل، أواخر حكم الأمير علي ابن يوسف[105] دخل التصوف – كما رأينا من قبل – مرحلة الإعداد السري لتفجير الثورة[106]. ويبدو من أخبار هذه الثورة، أن مجال تحرك أصحابها قد اقتصر على منطقة نائية من غرب الأندلس شملت شلب وولبة وميرتلة[107].

تولى قيادة ثورة المريدين أبو العباس أحمد بن الحسين بن قسي، وهو من أصل قوطي من بادية شلب. وكان قبل انضمامه إلى تيار التصوف موظفا بالإدارة المالية المرابطية ببلدته، وبعد نفي زعماء التصوف انتقل إلى قرية جنة من قرى شلب[108] وجعلها مركز نشاطه السري واستطاع بفضل دهاته وذكائه أن يجمع حوله أنصارا آمنوا بأفكاره، ولم يلبث أن أخذ يزاول تدريس كتب أبي حامد الغزالي، واتخذ من تلاميذه ورواده هيئة جعلها أركان حزبه وتسمى بالإمام[109] وهكذا عمل على استقطاب الأتباع وتنظيمهم واستطاع أن يستميل أعدادا كبيرة من أعيان وأخبار ولاية الغرب[110].

وتشير المراجع إلى أن أول محاولة مسلحة للثورة قام بها ابن قسي هي التي استهدفت السيطرة على حصن ميرتلة سنة 539 هـ / 1144 م، كما ذكر كل من يوسف أشباخ وعنان وعلام[111] على حين يرى مصطفى بن سباع استنادا إلى ابن الخطيب الذي ذكر أن أول محاولة له كانت على حصن منتيقوط الذي تمكن من السيطرة عليه في شهر شوال سنة 538 هـ / 1149 م[112] إلا أن المرابطين استطاعوا محاصرته هناك وقتلوه قبل أن يستفحل أمره[113] وإن كنا لا نميل إلى تصديق هذه الرواية، لأنها لا تتماشى وأحداث ثورة ابن قسي التي شملت مناطق واسعة وأنه لم يقتل مباشرة كما ينص ابن الخطيب.

ويبدو أن المحاولة الأولى التي قام بها ابن قسي لم تؤت ثمارها، ولذلك قرر نقل مركز نشاطه من قرية جلة قرب شلب إلى قرية الجوزة القريبة من ميرتلة التي بقي متخفيا فيها

ويخطط سرا، وفي سنة 539 هـ / 1144 م أصدر أوامره إلى أصحابه (المريدين) أن يسيروا مع ابن القابلة كاتبه الخاص لاقتحام حصن ميرتلة فسقط في أيديهم، ورغم مناعتـه[114] وهكذا تم إعلان قيام ثورة المتصوفة المريدين من حصن ميرتلة الذي فشل المرابطون في استعادته، وبعد شهرين من ذلك، انتقل ابن قسي مع مريده إلى ميرتلة، حيث أعلن إمامته ومنها أخذ يستقطب المزيد من الأتباع لحركته من جميع الفئات، واتصل به الأشرار[115] واستجاب له أهل يابرة بقيادة عميدهم سيداري بن وزير وخلعوا طاعة المرابطين، ثم تبعهم أهل شلب بزعامة المتصوف محمد بن عمر المنذر الذي كان يلي خطة الشورى. ولما انظم إلى تيار التصوف تركها وتصدق بها له[116]، وبعد وقت قصير أصبح من أكبر زعماء ثورة المريدين.

ولعل دخول قوتين إحداهما من يابرة والأخرى من شلب إلى باجة، يعني تعاون الثوار ضد عدو مشترك هو المرابطون بيد أن هذا التعاون بين فئتين تختلفان من حيث الخلفية الإيديولوجية والانتماء الاجتماعي، سوف يؤدي إلى المنافسة والصراع.

لقد انضم في شهر ربيع الثاني من سنة 539 هـ / 1144 م، كل من ابن المنذر وابن وزير إلى ابن قسي بحصن ميرتلة، وبايعاه على الطاعة وسلما عليه بالإمارة، فأقر ابن المنذر على حكم شلب وما والاها. وابن وزير على حكم باجة وما والاها[117].

وقد توسع ابن المنذر على حساب المرابطين فأسقط عدة حصون إلى أن وصل إلى حصن طلياطة في ضاحية اشبيلية حيث تعثرت عمليات العسكرية، بسبب تدخل قوات المرابطين بقيادة أبي زكرياء يحيى بن غانية والي قرطبة، فاشتكيت معهم في طريانه وهزمتهم وطردت الباقي. فتراجع ابن المنذر إلى ليلة ثم انسحب نحو شلب، إلى أن وصل خبر قيام القاضي أحمد بن حمدين بقرطبة في 5 رمضان من نفس السنة حينذاك ترك ابن غانية ليلة وانصرف إلى إشبيلية[118].

ولما علم ابن قسي بثورة أهل قرطبة على المرابطين بزعامة قاضيها، حاول أن يبعدها عن ابن حمدين ويغير مسارها إليه، فامتد نظرة إلى حاضرة الأندلس، ولتحقيق هذه الخطة أمر قائداه ابن المنذر وابن القابلة أن يحشد قواهما ويسيرا نحو قرطبة، ولذلك خاطب أهل المدينة يرغبهم في دعوته واستقطابهم إلى تيار التصوف السياسي، وقد لقيت دعوته استجابة من بعض الفئات الاجتماعية. والغريب أنه في الوقت الذي تحركت فبه قوات المريدين نحو قرطبة لاستخلاصها، طرأت متغيرات جديدة على الخريطة السياسية للمدينة،

فقد جاء سيف الدولة أحمد بن هود[119] المدينة فدخلها «بمداخلة أهلها إياه وممالأة ملاها على ذلك»[120]. فنصبوه عليهم وطردوا ابن حمدين إلا هذه المحاولة لم تنجح إذ ثارت عليه العامة وأعادت ابن حمدين. والمتتبع لهذه الأحداث يجد بأن جوهر الصراع في مدينة قرطبة كان بين فئتين متنافستين هما فئة العامة وفئة الخاصة، وكل منهما تحاول امتلاك المدينة لصالحها. في هذه الأحوال المتقلبة، وصل جيش المريدين إلى قرطبة ولكن دون جدوى، فقد حسم الأمر لصالح القاضي ابن حمدين رغم الفئة التي كانت تريد الانضمام إلى ثورة المريدين، وعندها لم يجد مفرحا كل من ابن المنذر وابن القابلة من التقهقر والرجوع إلى أمامهما ابن قيسي خائبين. وكنا قد رأينا قبل قليل كيف أن قوات المريدين قد استولوا على غرب الأندلس بكامله ولم تتراجع قواتهم إلا عند إشبيلية أمام ضربات المرابطين بقيادة ابن غانية.

وكانت ثورة قرطبة وغيرها من مدن الأندلس الأخرى، ثورة مضادة للثورة المتصوفة، حيث تزعمها الفقهاء والقضاة الذين ضحوا بسلطة المرابطين حيث أدركوا أن الاتجاه العام لأهل الأندلس يميل إلى تأييد ثورة المريدين، فحاولوا إيقاف هذا التيار من الالتحام ببقية المتذمرين من الأعباء التي فرضها المرابطون عليهم. وذلك من أجل استمرار نفس الخط الإيديولوجي، أي المذهب المالكي بدلا من التصوف الباطني[121]، وهكذا وبعد ستة أشهر من إعلان ثورة المريدين (12 صفر 539 هـ) وبعد انتزاع المريدين غرب الأندلس كله من المرابطين. قامت الثورة المضادة في الأندلس. وانطلقت شرارتها الأولى من قرطبة. حيث بويع ابن حمدين يوم 5 رمضان سنة 539 هـ، وتسمى بأمير المسلمين وناصر الدين[122]. والملاحظ أنه باستثناء غرب الأندلس فإن معظم زعماء الثورة كانوا قضاة وفقهاء.

ويبدو أن الخطر الأكبر الذي واجهه الثوار المريدون، لم يكن من المرابطين، بل تحالفوا مع الفقهاء كابن وزير. ومن هنا بدأ تراجع المريدين عن المكاسب التي حققوها، لذلك سيبحثوا عن حليف جديد، ولن يكون هذا الحليف الجديد سوى الموحدي.

كان زعيم ثورة المتصوفة يرتاب في إخلاص ابن وزير بحركة المريدين، فأثناء مسير ابن المنذر إلى اشبيلية، قبض ابن قسي على ابن وزير الحصن ميرتلة وخلعه عن حكمه لما تحت يده لكن سرعان ما أطلق سراحه وأعاد إلى حالته الأولى[123].

ولما فشلا ابن المنذر وابن القابلة في استقطاب أهل قرطبة إلى صف المريدين، وعادا إلى ميرتلة، أمر ابن قسي ابن المنذر بمحاربة ابن وزير وفعلا اشتبكا عند باجة وتغلب ابن وزير

على خصمه واعتقله بالمدينة ثم استولى على شلب[124] ثم ميرتلة نفسها، وأعلن خلع ابن قسي والدعوة لابن حمدين في شعبان سنة 540 هـ / 1145 م[125]. وهكذا تحالف الأعيان مع الفقهاء والقضاة ضد المريدين.

وفي المغرب كان الموحدون قد قضوا على الأمير تاشفين بن علي في سنة 539 هـ / 1144 م وفتحوا مدينة فاس، ولم أمامهم إلا فتح عاصمة المرابطين مراكش. ولذلك فبعد أن فقد زعيم ثورة المريدين ابن قسي سلطته حين تغلب عليه ابن وزير، لم يبق أمامه إلى أن يبحث عن حلفاء كما تحالف ابن وزير مع القاضي ابن حمدين. ولم يكن له خيار إلا أن يتوجه إلى الموحدين في المغرب الذين كانوا أنفسهم ثورة على فقهاء المرابطين. وهكذا عبر ابن قسي البحر هو وبعض أصحابه المقربين إلى سبتة والتقاء بعيد المؤمن بن علي في شعبان من سنة 540 هـ / 1145 م وتبوأ من دعاويه ثم انصرف في شهر المحرم من سنة 541 هـ / 1146 م صحبة الجيش الموحدي الذي افتتح جزيرة طريف والجزيرة الخضراء ولما فتحت مدينة شلب من جديد ترك ابن قسي عليها واليا بيد أنه لم يلبث أن تنكر لتعهداته للموحدين ونقض حلفه معهم، في نفس الوقت الذي كان الموحدون يواجهون فيه مشاكل في المغرب والأندلس. ففي المغرب قامت ثورة ابن هود المتصوف التي هددت سلطتهم بشكل خطير. ثم ثورة مدينة سبتة بقيادة قاضيها القاضي عياض – فأصبح الصراع ثلاثيا: فقه مالكي، تصوف – مذهب موحدي[126].

والتجأ ابن قسي في نهاية المطاف إلى التحالف مع الفونسو هنريكي ملك البرتغال، فكان هذا التحالف نهاية قصته ذلك أنه لما خاف أهل شلب من انتقام الموحدين المحيطين بهم من كل جهة وبعد تنازل كل الزعماء الآخرين فدبروا اغتياله ونصبوا مكانه ابن المنذر سنة 546 هـ / 1151 م[127].

قائمة المصادر والمراجع

I.المصـــادر:

1- ابن عبد المالك المراكشي، الذيل والتكلمة، الجزء الثامن – تحقيق محمد بن شريفة – الرباط 1984 م.

2- أحمد المقري، أزهار الرياض في أخبار عياض – الجزء الرابع – تحقيق سعيد أعراب ومحمد بن تاويت – المحمدية (د.ت).

3- ابن عذاري، البيان المغرب، قسم الموحدين.

4- مجهول، الحلل الموشية – تحقيق سهيل زكار وعبد القادر زمامة – ط. دار الرشاد الحديثة – الدار البيضاء 1979.

5- ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج4.

6- عبد الواحد المراكشي، المعجب.

7- ابن الأبار، الحلة السيراء.

8- ابن الآبار، المعجم في أصحاب الصدفي.

9- ابن خلدون، المقدمة، ج2.

10- ابن خلدون، العبر، ج6، القسم 12، بيروت 1983 م.

II.المراجع:

1- الجابري، بنية العقل العربي، بيروت 1984 م.

2- كامل مصطفى الشيبي الصلة بين التصوف والتشيع: العناصر الشيعية في التصوف.

3- في جزأين، ط3 – دار الأندلس – بيروت 1982.

4- ابن الزيات، التشوق.

5- عبد الله عنان، عصر المرابطين والموحدين بالمغرب والأندلس. ط1 – القاهـــرة 1964 م – القسم الأول، الكتاب الثاني.

6- عبد الله علي علام، الدولة الموحدية بالمغرب في عهد عبد المؤمن بن علي – دار المعارف – القاهرة 1971 م.

7- يوسف أشباخ، تاريخ المغرب والأندلس في عهد المرابطين والموحدين (ترجمة: محمد عبد الله عنان)، القاهرة 1940، ج1.

8- محمد الشريف، المستفاد أو استقطاب التيار الصوفي على عهد الموحدين ضمن كتاب الغرب الإسلامي، نصوص دفينة ودراسات، تطوان 1999 م.

9- ابن العربي، رسالة القدس (نشر آسين بلا سيوس)، مدريد 1939 م.

10- عبد الهادي التازي، تاريخ المن بالإمامة.

المجلات أو الدوريات:

1- عبد المجيد الصغير، التصوف المغربي والتصوف الأندلسي في القرنين السادس والسابع، "اتصال أم انفصال"، ضمن كتاب أبو محمد صالح المناقب والتاريخ، النشر العربي الإفريقي (د.ت).

2- حسين مؤنس، "نصوص سياسية عن فترة الانتقال من المرابطين إلى الموحدين"، مجلة معهد الدراسات الإسلامية بمدريد 1955 م، ع3.

المراجع والدوريات باللغة الأجنبية:

I. المراجع:

DEVERDUN.G ; Inscriptions Arabes de Marrakech-Nord d'Afrique, Rabat 1956.

II. الدوريات:

1- FERHAT.II et TRIKI.II, « Faux Prophetes et Maiidis dans le Maroc Medieval » in Hesperis Tamuda.vol 2-6-27, 1988.

2- DEVERDUN.G ; « l'Inscription Funcraire d'Ibn al-Arif d'Almeria » in Bull-Archco- des Travaux Hist-et Scient 1949.

الهوامش

(1)- د. محمد علي أبو الريان، الحركة الصوفية في الإسلام، الإسكندرية، ط، دار المعرفة الجامعية 1994 م، ص7.

د. عبد القادر محمود، الفلسفة الصوفية في الإسلام، مصادرها ونظرياتها ومكانها من الدين والحياة، القاهرة، دار الفكر العربي 1966 م، ص ز.

(2)- محمد الشريف كتاب "المستفاد" أو استقطاب التيار الصوفي على عهد الموحدين، ضمن كتابه الغرب الإسلامي نصوص دفنية ودراسات، منشورات كلية الآداب، تطوان 1999 م، ص7-10.

(3)- د. ابراهيم القادري بوتشيش، "الخطاب الاجتماعي في الكرامة الصوفية بالمغرب خلال عصري المرابطين والموحدين مساهمة في دراسة الفكر الاجتماعي للبلدان المتوسطية"، ضمن كتاب جوانب من التاريخ الاجتماعي للبلدان المتوسطية خلال العصر الوسيط، سلسلة ندوات 2، منشورات كلية الآداب، مكناس 1991 م، ص97.

(4)- بن سالم حميش، التشكلات الأيديولوجية في الإسلام، الاجتهاد والتاريخ، الرباط 1981 م، ص97.

(5)- محمد الشريف، "المستفاد"، ص10.

(6)- أشار د. أحمد التوفيق محقق الكتاب إلى ذلك عندما لاحظ أن (هناك عناصر لا بد من إدخالها في الاعتبار عند التعرض لظرفية تأليف كتاب التشوف، عناصر يرتبط بعضها بوقائع ذات صدى مثل هزيمة العقاب).

(7)- محمد القبلي (حول بعض مضمرات التشوف) ضمن كتاب التاريخ وأدب المناقب، (كتاب جماعي) منشورات الجمعية المغربية للبحث التاريخي، الرباط 1988 م، ص79.

(8)- أبو العباس العزفي، دعامة اليقين في زعامة المتقين، تحقيق أحمد التوفبق 1989 م، ص.و.ز من مقدمة المحقق، و لم يفت المحقق الإشارة إلى دواعي تأليف هذا الكتاب التي كانت لها علاقة بتاريخ معاش وفي ظروف تقلبات سياسية وزعزعة عقدية وهلع نفسي، التاريخ وأدب المناقب، ص84.

(9)- Ferhat, H et Triki, H. "Hagiographie et religion au Marco medieval". Hespèris tamauda. Vol XXVI – 1986, P,47.

(10)- محمد الشريف، المستفاد، ص11.

(11)- كتاب المستفاد، لوحة 139، وكذلك "دعامة اليقين" م.س، هامش37.

(12)- من مقال له بعنوان: (التصوف المغربي والتصوف الأندلسي في القرنين السادس والسابع، اتصال أم انفصال؟)، ضمن كتاب أبو محمد صالح المناقب والتاريخ، النشر العربي الإفريقي (د.ت)، ص24.

(13)- محمد فتحه، النوازل الفقهية والمجتمع أبحاث في تاريخ الغرب الإسلامي (من القرن 6 إلى 9 هـ / 12-15 م) منشورات كلية الآداب، الدار البيضاء 1999 م، ص159. عبد اللطيف الشاذلي، التصوف والمجتمع، سنة 1988.

(14)- مصطفى بن سباع، السلطة بين التسنن والتشيع، والتصوف ما بين عصري المرابطين والموحدين، منشورات كلية الآداب، تطوان 1999 م، ص79.

(15)- لقد احترق كتاب الإحياء سنة 503 هـ بمدينة قرطبة بالأندلس، ونفذ بالمغرب أثناء حكم علي بن يوسف المرابطي الذي عمل بفتوى فقهاء قرطبة وعلى رأسهم القاضي ابن حمدين، فأمر بإحراق الكتاب بقرطبة، وكتب إلى جميع بلاده أمرًا بإحراقه وصدرت نسخة من أصحابها لإحراقها، أنظر: ابن القطان، نظم الجمّان (تحقيق محمود علي مكي) ط، المهدية تطوان (د.ت)، ص14.

مصطفى بن سباع، المرجع السابق ص80، والملاحظ أن قضية الإحراق هذه لا نجد لها تعليلا عند المؤرخين كإبن القطان في نظم الجمّان ص14، وابن عذاري في البيان المغرب (تحقيق إحسان عباس، دار الثقافة) بيروت 1980 م، ج4، ص19، أما الحلل الموشية لمجهول (تحقيق سهيل زكار وعبد زمامة) ط..، الدار البيضاء 1997 م، ص104، وانظر أيضا حول خلفيات الإحراق، محمد القبلي (رمز الإحياء وقضية الحكم في المغرب الوسيط) ضمن كتاب مراجعات حول المجتمع والثقافة بالمغرب الوسيط 1987، ص21-51.

(16)- aumlil.a, l'histoire et son discours-Rabat 1982, P,183.

- Urvoy.D, « une étude sociologique des mouvements religieux dans l'Espagne musulmane de la chute du califat au XIII°S. mélanges de casa de velazquez, 1972, P,276.

(17)- أثبت ابن الزيات في "التشوف" ص169، رواية على لسان الصوفي حرزهم يقول فيها: (اعتكفت على قراءة إحياء علوم الدين للغزالي، في بيت مدة عام، فجردت المسائل التي تنتقد عليه وعزمت على حرق الكتاب... ثم بعد ذلك تأملت تلك المسائل فوجدتها موافقة للكتاب والسنة). وبغض النظر عن طابع الكرامة في هذه الرواية، فلم نتبين من خلالها على أكثر من أن هناك مسائل انتقدت على كتاب الإحياء. أما عبد الواحد المراكشي فيحاول أن يربط بين محاربة الفقهاء لعلم الكلام وقضية إحراق الإحياء، ص255.

(18)- أما المراجع الحديثة فقد اختلفت فيما يخص هذه القضية، فالأستاذ أحمد حسن محمود فيرى أن الإحراق تم بسبب أن الفقهاء اعتبروا الغزالي من أهل الرأي كما نقموا عليه موقفه من الفقهاء الذين اهتموا بالفروع دون الأصول، انظر كتابه: قيام دولة المرابطين، القاهرة 1957 م، ص446، في حين ذهب عبد الله العروي إلى أن الإحراق يدخل في حرب المالكية على الشافعية .l'histoire du Maghreb un essai de synthèse. Paris 1976, P,155 أما محمد اليعقوبي البدراوي فيرى في مقال له بعنوان إحراق كتاب الإحياء في المغرب الإسلامي مجلة المناهل، الرباط ع9، ص312، وما بعدها، أن إحراق الكتاب يرجع إلى كونه يميل إلى التصوف في حين أن الإسلام في حاجة إلى الجهاد، وأن مفهوم الفقيه في الإحياء هو الفقيه الزاهد في دنياه، ثم وردت أحاديث ضعيفة موضوعة في الكتاب.

(19)- الغزالي، ص139-159.

(20)- نفسه، ص109-110-111.

(21)- مصطفى بن سباع، المرجع السابق، ص86.

(22)- ابن الزيات، التشوف، ص109، وأصل هذا التصوف من سرقسطة، سكن مراكش وبها توفى سنة 520 هـ، ص11.

(23)- المرجع السابق نفسه، ص270.

(24)- نفسه، ص236.

(25)- أنظر ابن الآبار، الحلة السيراء (تحقيق حسين مؤنس ط1) 1963، ص197.

(26)- ابن الآبار، ج2، ص197-203.

(27)- عز الدين أحمد موسى، النشاط الاقتصادي في المغرب الإسلامي خلال القرن السادس الهجري، ط1، بيروت، القاهرة 1983 م، ص348، ابن الزيات التشوف، ص179-214.

(28)- محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، دار الطايعة، ط1، بيروت 1984 م، ص279-280.

(29)- نفسه.

(30)- عبد الوهاب السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ط2، بيروت (د-.)، ج4، ص124-127.

(31)- نفسه، ص124 نقلا عن ابن سباع، ص87.

(32)- يرى الأستاذ محمد الجابري، أن الصراع بين السنة والشيعة، كان صراعا سياسيا، بينما الصراع بين أهل السنة والمتصوفة كان صراعا معرفيا ومحضا، وأنه إذا كانت تبرز على سطح هذا النـزاع مظاهر سياسية، فلقد كانت دوما داخل دائرة الإيديولوجيا العامة للدولة السنية لا خارجها – تكوين العقل العربي – بيروت 1984 م، ص275.

(33)- الجابري، بنية العقل العربي، ط الدار البيضاء، 1986 م، ص279.

(34)- الصلة بين التصوف والتشيع في جزأين، ط3 – دار الأندلس – بيروت 1982.

(35)- بن سباع، المرجع السابق، ص97.

(36)- الجابري بنية العقل، ص355.

(37)- كامل مصطفى الشيبي، الصلة بين التصوف والتشيع: العناصر الشيعية في التصوف، ج1، ص384.

(38)- ابن الخطيب، إعمال الإعلام ص249.

(39)- نفسه، ص250.

(40)- ابن الآبار، الحلة السيراء، ص197.

(41)- ابن عذاري، البيان المغرب، قسم الموحدين، ص30.

(42)- مصطفى بن سباع، ص99.

(43)- مصطفى الشيي، المرجع السابق،ص409.

(44)- بن سباع، ص99.

(45)- أشار ابن الخطيب إلى أنه (لما نقد عليه قوله في نصارى نصاره، غضب وقال كذا قال لي نصاره فمضى على هذا السبيل)، إعمال الإعلام، ص252.

(46)- مصطفى بن سباع، ص99.

(47)- أحمد عزاوي، مجموعة جديدة من الرسائل الموحدية، القسم الثاني، ص13.

(48)- مصطفى الشيي، ص414.

(49)- إعمال الإعلام، ص251.

(50)- بن سباع، ص101.

(51)- مصطفى الشيي، ص427.

(52)- ابن الخطيب، إعمال الإعلام، ص249-250.

(53)- نفسه، ص250.

(54)- مصطفى الشيي، ص434.

(55)- نفسه، ص250.

(56)- مصطفى الشيي، ص434.

(57)- نفسه، ص435-436.

(58)- ابن الآبار، الحلة السيراء، ص197.

(59)- ابن الخطيب، المصدر السابق، ص249.

(60)- الحلة السيراء، ص203.

(61)- نفسه، 206.

(62)- الصلة بين التصوف والتشيع، ص496.

(63)- ابن خلدون، المقدمة (تحقيق عبد الواحد الوافي) ط، لجنة البيان العربي، القاهرة 1966 م، ج2، ص917.

(64)- ابن الآبار، الحلة، ص197.

(65)- المقدمة، ج2، ص918.

(66)- الجابري، بنية العقل، ص355.

(67)- كامل مصطفى الشيبي، الصلة بين الصرف والتشيع: العناصر الشيعية في التصرف، ج1، ص384.

(68)- عبد الواحد المراكشي، العجب، ص258.

(69)- ابن عذاري، البيان المغرب، ج4، ص79.

(70)- ابن الزيات، التشوق ص138، مصطفى بن سباع، المرجع السابق، ص108.

(71)- نفسه، ص254.

(72)- نفسه، ص123-124.

(73)- التشوق، ص169.

(74)- نفسه، ص145.

(75)- مصطفى بن سباع، نفس المرجع، ص109.

(76)- التشوق، ص106-145-149.

(77)- نفسه، ص111.

(78)- نفسه، ص152.

(79)- نفسه، ص120.

(80)- مصطفى بن سباع، نفس المرجع، ص109.

(81)- المعجب ص304.

(82)- يوسف أشباخ، تاريخ المغرب والأندلس في عهد المرابطون والموحدين، ترجمة: محمد عبد الله عنان، القاهرة 1940 م، ج1، ص215-226.

(83)- ابن سباع، نفس المرجع السابق، ص110.

(84)- عنان، عصر المرابطين والموحدين بالمغرب والأندلس، ط1، القاهـــرة 1964.م، القسم الأول، الكتاب الثاني، ص304-323.

(85)- عبد الله علي علام، الدولة الموحدية بالمغرب في عهد عبد المؤمن بن علي، دار المعارف، القاهـــرة، 1971 م، ص147-215.

(86)- ابن الزيات، التشوف، ص147.

(87)- يقول ابن عذاري، واصفا أوضاع الدولة المرابطية التي آلت إليها خلال الحروب والمعارك الطويلة التي خاضتها على الجبهيتين: «أثناء مدة هذه الحركة الطويلة الأعوام اتصلت الحروب بلاد أهل اللثام وغلت الأسعار [...] وتولاها الجذب حتى جفت في الأرض مذانبها واغبرت جوانبها، وقلت المجابي بهذه الفنن وكثرت اللوازم على الرعايا بالعدونين، وألح العدو النصراني بالضربات على جميع جهات الأندلس حين علموا عجز الإمارة بالمغرب واشتغالها بحرب الثائرين». البيان المغرب قسم الموحدين، ص16.

(88)- ابن عذاري، البيان، ص19.

(89)- مجهول، الحلل الموشية، تحقيق سهيل زكار وعبد القادر زمامة، ط.، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، 1979 م، ص132.

(90)- الحلل الموشية، ص132.

(91)- لا نعرف بالضبط تاريخ نفيهم، هل كان سنة 536 هـ أو 537 هـ أواخر عهد علي بن يوسف، لكن ابن خلكان يذكر أن ابن برجان توفي سنة 536 هـ، (وفيات الأعيان، ج4، ص237)، أما ابن الزيات في التشوف ص118، فيجعل وفاة ابن العريف عام 537 هـ، بينما يجعل ابن الخطيب (أعمال الأعلام ص249) وفاتها سنة 537 هـ.

(92)- ابن الآبار، الحلة، ص197.

(93)- ابن العذاري، البيان المغرب قسم الموحدين، ص30.

(94)- ابن سباع، ص104.

(95)- المقدمة، ج2، ص926.

(96)- مصطفى بن سباع، نفس المرجع، ص109.

(97)- ابن الآبار، المعجم في أصحاب الصدفي، ص19، ويصف ابن الزيات تأثيره في أتباعه بقوله: «وكان العباد وأهل الزهد يألفونه ويقصدونه فيحمدون صحبته، وسعي به إلى السلطان فأمر بإشخاصه إلى حضرة مراكش». التشوف، ص118.

(98)- ابن الزيات، التشوف، ص119، ويشير ابن الآبار في معجمه إلى أن فقهاء بلده أنكروا عليه مذهبه وسعوا به إلى السلطان، ص19.

(99)- مصطفى بن سباع، ص110.

(100)- ابن زيات، ص120.

(101)- نفسه.

(102)- نفسه، ص121.

(103)- نفسه، ص170.

(104)- عبد الله عنان، عصر المرابطين والموحدين، القسم الأول، ص246.

(105)- المصادر تضطرب في تحديد تاريخ نفي زعماء التصوف الأندلسي، فابن خلكان مثلا يجعل وفاة ابن برجان سنة 536 هـ، بينما ابن الزيات فيجعل وفاة ابن العريف سنة 537 هـ، انظر وفيات الأعيان، ج4، ص237، التشوف، ص118، وإعمال الإعلام، ص249.

(106)- كان ابن صاحب الصلاة قد ألف كتابا خاصا عن المريدين بعنوان (ثورة المريدين) وأشار إليه في كتابه "المن بالإمامة" في عدد صفحات أنظر: "تاريخ المن بالإمامة على المستضعفين"، تحقيق عبد الهادي النازي، ط1، بيروت، 1964 م، ص29-30، هامش 3.

(107)- مصطفى بن سباع، نفس المرجع السابق، ص117، وميرتلة، كانت حصنا منيعا تقع على نهر آنا. أنظر، الروض المعطار، ص197.

(108)- تقع شلب silues على مقربة من شاطئ المحيط الأطلسي غربي جنوبي مدينة باجة، انظر الحميري، الروض المعطار (نشر بروفنصال القاهرة 1937 م)، ص106.

(109)- عبد الهادي النازي، تاريخ المن بالإمامة، ص30-31.

(110)- مصطفى بن سباع، ص117.

(111)- انظر تاريخ الأندلس، ص216، وعصر المرابطين والموحدين، ص308، والدولة الموحدية، ص148.

(112)- مصطفى بن سباع، ص118.

(113)- إعمال الإعلام، ص250.

(114)- ابن الآبار، الحلة السيراء، ص198.

(115)- ابن الخطيب، إعمال الإعلام، ص250.

(116)- اتبع ابن المنذر، نفس السلوك الذي اتبعه ابن قسي، وهو تطبيق ما ورد في كتاب الإحياء.

(117)- عنان، عصر المرابطين والموحدين، ص309.

(118)- ابن الآبار، الحلة، ص203-204-205.

(119)- هو سليل أسرة ابن هود ملوك سرقسطة في عهد ملوك الطوائف، انظر ابن الآبار، الحلة السيراء، ص250-252.

(120)- ابن الآبار، الحلة، ص251.

(121)- ابن سباع، نفس المرجع، ص122.

(122)- ابن الخطيب، إعلام الأعلام، ص253.

(123)- ابن الآبار، الحلة، ص207.

(124)- نفسه، ص207.

(125)- ابن عـــذاري، البيان، قسم الموحدي، ص34-35. ابن خلدون، العبر، مج6، القسم 12، بيروت 1983 م، ص485.

(126)- ابن سباع، ص127.

(127)- ابن الآبار، الحلة، ص200.

المظاهر الذهنية لعامة المغرب الأقصى في العصر الموحدي

د. المحمودي أحمد
كلية الآداب
– جامعة مكناس المغرب –

الظاهر أن ركون العامة إلى الفكر الغيبي والمعتقدات الشعبية دليل على عدم قدرتهم على تجاوز المشاكل التي كانت تطرحها الظروف الاقتصادية المزرية، فضلا عن محاولتهم لتغطية واقعهم بمرارته وحجب صور الظلم والفاقة التي كانوا يعيشون في كنفها.

وفي ظل هذا الحال – ونتيجة لانعدام الوعي الطبقي – كانت الفرصة ملائمة لانتشار الشائعات الزائفة، والروايات الباطلة[1]، فضلا عن التنجيم[2]، وأصحاب "المحاكاة والتخيل"[3]، وهي عادات انتشرت في ربوع العالم الإسلامي[4]. إذ يظهر أن العامة وجدوا في تبادل هذا وذاك شيئا من العزاء والترويح النفسي مما كانوا يقاسونه على يد السلطة الحاكمة. ومما كانوا لا يفهمونه من تقلبات مجتمعية متلاحقة كما اعتادت بعض طوائف العامة على مزاولة طقوس باطلة يمكن اعتبارها أعرافا متوارثة، ولكنها في الحقيقة أمراض اجتماعية جاهد رجال الدين من أجل القضاء عليها في سبيل تطهير المجتمع منها[5]. ومن ذلك ما اشتهرت به منطقة غمارة من حيث ممارسة السحر والشعوذة[6]، والرقادة[7].

ولعل من بين المعتقدات التي انتشرت بين أوساط العامة ظاهرة التنبئ بالغيب سواء عن طريق فك الرموز ودلالات كتف الشاه[8]، أو عن طريق خط الرمل[9] التي برع فيها المهدي بن تومرت حتى وصف بأنه "أوحد عصره في خط الرمل"[10]. كما شاع الاعتقاد بالجن[11] وبالتمسح ببركات الأولياء والصالحين، إما للاستشفاء أو لأغراض أخرى[12]. وحسبنا أن قبر المهدي بن تومرت ظل مزارا لفئات عريضة من المجتمع وخاصة من العامـــة[13].

وقد هيأت ظروف القهر الاقتصادي والاجتماعي والواقع السياسي المضطرب المجال أمام ظهور أشخاص انتحلوا النبوة كابن محمد الكتامي المعروف "بابن الطواجن"[14] فضلا عن ظهور حركات مهدوية يرجع الفضل إلى المهدي بن تومرت في الترويج لها[15]. وسار على منواله في فترة موضوع الدراسة ابن الفرس الملقب بالمهر[16] ومحمد بن عبد الله بن

هود الماسي الذي قام سنة 541 هـ في منطقة ماسة وادعى الهداية وسمى نفسه بالهادي[17]. ولم يكن لهذه الحركات أي مردود إيجابي على الساحتين السياسية والاجتماعية واستطاع البعض منها أن يقيم له ركائز قوية في كثير من المناطق، وأن تضم إلى صفوفها جماعة من العامة[18]، ولكنها لم تفلح في توسيع دائرة نفوذها السياسي الذي انحصر في نطاق مناطق ضيقة، وذلك بسبب تعقب السلطة الموحدية لها، وكسر شوكتها فضلا عن نفور العامة من تطرف أفكارها.

وبتأمل أثمان العلاجات الطبية والصيدلية وارتباط خدمات الأطباء وخبرتهم بمصالح علية القوم[19] نفهم سبب تخلي العامة عن زيارة الأطباء وعن الاستشفاء بالأدوية الصيدلية[20]. وإن كنا لا نعدم وجود إشارات تؤكد توسيع الخدمات الصحية لتشمل عموم الناس — سيما في فترة ازدهار الدولة — ولا أدل على ذلك من تخصيص جزء من عائدات بيت المال[21] للمارستان الذي شيده الخليفة يعقوب المنصور بمراكش[22] وذلك لجعل الخدمات الطبية في متناول العامة، وتمكين المرضى والمساكين من التطبيب بالمجان[23]، ومساعدتهم للاندماج والعيش وسط المجتمع[24].

إلا أن ذهنيات العوام ارتبطت بطرق العلاجات البدائية وذلك بسبب ضعف قدراتهم الشرائية وارتفاع تكاليف الأدوية والفحوص الطبية[25]. فمصادر الفترة تزخر بأخبار ذوي العاهات والأمراض المزمنة بما فيهم النساء اللواتي كن يقصدن الصالحين[26] وقبور الأولياء لأخذ شيء من ترابها للاستشفاء به[27]. وعموما اشتهر الزهاد والمتصوفة بإظهار كراماتهم في هذا الميدان وذلك بوضع أيديهم على المرضى أو ريقهم على أماكن الألم[28]. كما كانوا يستعملون بعض النباتات المعروفة كالحناء والبسابس للشفاء من اللسعات السامة[29]. ومنهم من كان يأكل الدفلى ويمضغها ويعالج بها المرضى المصابين بداء الصعر والجنون[30].

ولا تعوزنا التفاصيل عن استغلال العامة للبيئة لخدمة أغراضها الاستشفائية[31]. وفي هذا الصدد أورد الجيلالي[32] "أن العامة كانت تركن إلى أحد أنهار فاس لتفتيت حصى المثانة وأيضا للتخفيف من آثار بعض حشرات وآلام الرأس". في حين أشار صاحب الاستبصار[33] أن بعض النباتات بجبل فازاز كانت تستخدم كدواء لعلاج بعض الأمراض. وبمدينة إيجلي وجد شجر يصلح لعلاج الكلي وأضرار البول[34]. كما لجأت العامة إلى لحوم الحيوانات لمعالجة بعض الأمراض الخطيرة[35].

والظاهر أن الأمراض والأوبئة انتشرت بشكل واسع في المغرب الأقصى في العصر الموحدي، حيث وجدت أرضية خصبة تمثلت في الجماعات والحصارات علاوة على الفتن والحروب[36] والتي أضعفت مقاومة الأشخاص لهذه الأمراض وخاصة الشرائح المكونة لطبقة العامة.

ولعل من بين الأمراض والأوبئة الشائعة تطالعنا المصادر على مرض العيون[37]، وحمى التيفوس والجدري[38]، فضلا عن مرض البطن[39]، ومرض الجدام الذي يعد مرضا معديا[40]. وهو ما حذا بالموحدين بعزل المصابين به في حارات خاصة بمراكش[41] وفاس[42] أو في كهوف ومغاور[43]. وعموما فمرض الجدام كان يهم المجتمع بأسره، فقد خلق مشاكل عدة بين الأوساط العائلية، فكثرت الشكاوي من النساء اللواتي تخوفن أن يلحقهن ضرر من أزواجهن[44]. ومن مساوئه أن لحم المريض يبدأ بالتساقط عند استفحاله كما حدث "لولي أبي يعقوب يوسف بن علي المبتلي" الذي " سقط بعض جسده"[45].

كما عرف المغرب الأقصى في العصر الموحدي وباء الطاعون[46]. وبالرغم من الأخبار القليلة حول هذا الوباء إلا أن آثاره كانت مدمرة ومخربة حيث راح ضحيتها الكثير من الخاصة والعامة[47]. ويحدثنا ابن عذاري[48] بأن الطاعون الذي ضرب مراكش سنة 571 هـ / 1175-1176 م ترك 100 إلى 190 ضحية في اليوم مدة سنة كاملة. فالناس كانوا من ضعف المرض لا يقدرون على الحركة "وكل من خرج منها فارا بنفسه مات في الطريق".

وغني عن البيان أن الأوبئة والأمراض السالفة الذكر التي انتشرت مع توالي المجاعات والقحوط[49] والفتن والحصارات[50]، كانت أشد وقعا في صفوف العوام حيث أدت إلى حصاد أرواح كثير منها.

وبات بديهيا أن لا تقوى الشرائح الاجتماعية المتدنية على مواجهة الظروف الصعبة ومقاومة الأمراض والأوبئة. فكانوا يعانون من قلة المؤن وانتقاص في الغذاء و لم تكن لهم احتياطات أو ادخارات كما هو الشأن بالنسبة لعلية القوم لتجاوز هذه الظروف، فترل البعض منهم إلى صفوف العامة الرثة وانخرطوا في صفوف اللصوصية وقطاع الطرق.

ويبدو أن العامة حظيت بنصيب من رعاية بعض الخلفاء والأمراء، فكان لهم نصيبهم من الصدقات والمساعدات للتخفيف عليهم من وطأة الضيق والعسر الذي كانوا يرزحون تحته في أوقات الأوبئة والغلاء وارتفاع الأسعار، لدرجة أنه غالبا ما كانت تتصدر أوامر

بفتح المخازن، وهو الاجراء الذي اتخذه الخليفة المستنصر إبان مجاعة 616 هـ / 1217 م يقول ابن عذاري[51]: "ففتحت [المخازن] للعامة وفرقت عليهم".

والظاهر أن المتصوفة اهتموا بتوزيع الصدقات بين الفقراء والمعوزين في مختلف المناسبات، ونحن لا نستغرب ذلك حيث إن المتصوفة بحكم عملهم اعتبروا من أكثر الناس معرفة بأحوال هذه الجماعات الضعيفة وأوضاعها الاجتماعية المتردية، ومدى ما كانت تعانيه من الجوع والفقر مما كان له بالغ الأثر في استمرار هذه المعونة المادية من أجل مساعدتهم على تحمل ما يقاسونه من الألم والحاجة والاضطهاد. ولعل أبلغ مثال على ذلك ما رواه ابن الزيات[52] الذي يخبر أن مجاعة أصابت مدينة فاس فباع الفقيه محمد بن ابراهيم المهدوي (ت 595 هـ) ألف وسق من القمح للمعوزين "بوثاق فأخرهم" بالثمن إلى أجل. فلما حصل الأجل استدعاهم فحضروا في مترله فحل الوثائق في الماء وقال لهم أنتم من ذلك في حل فإنني ما بعث إلا من الله تعالى". كما وقف ابن الزيات[53] على الفقيه أبي حفص عمر ابن معاذ الصنهاجي (ت 561 هـ) الذي كان ينفق على مجموعة من المعوزين إبان مجاعة 535 هـ / 1140 م.

وبتأمل حجم هذه المساعدات يتبين أنها غير كافية و لم تكن دائما تفي بحاجيات طبقة العوام التي كانت تشكل الجزء الأكبر من المجتمع المغربي. ومن ثم كان الفقراء يلجؤون في بعض الأحيان إلى بيع أملاكهم بسعر زهيد مقابل لقمة عيش[54] أو كانوا يسلمون أنفسهم للنصارى ليشبعوا عندهم الطعام كما هو الحال في بلاد الريف[55].

وشكل أن الأدب الشعبي جانبا هاما من جوانب ذهنيات العوام الذين لم يكونوا عاطلين تماما عن حاسة التذوق الأدبي — فقد برع كثير منهم — في قرض الشعر مثل علي بن محمد ابن العطار (ت 604 هـ) الذي كان عطارا وكان ينظم الشعر[56]، وكذلك قاسم بن محمد القيسي "كان من أصحاب الهزال" وكان يصنع الشعر ويجيده[57].

بالإضافة إلى التخاطب استعملت العامة المغربية لغة الأدب الشعبي المتمثل في مدح الرسول (ص) والصحابة[58] والموشح[59] وعروض البلد[60]، فضلا عن الزجل الذي ظهر في فترة الدراسة على يد زجالين مغاربة من عامة الشعب وخاصتهم، من أمثال ابن غرلة الذي نظم موشحة في أخت الخليفة عبد المومن[61]، ورميلة أخت عبد المومن التي قال عنها صاحب "العاطل الحالي" بأنها كانت "تنظم الازجال الفائقة الرائعة"[62]، فضلا عن عبد الله

بن حسون المذكور في "ملعبة الكفيف الزرهوني"[63] وابن شجاع التازي[64]، وغيرهم ممن نظموا الازجال بالعامية المغربية تناشدها العامة وتغنت بها في مناسباتها[65].

والملاحظ أن الزجالين المغاربة والأندلسيين تعودوا على استعمال كلمات بربرية في قصائدهم لسد الفراغات، وقد وقفت على العديد منها يكتنف ملعبة الكفيف الزرهوني نذكر منها: أزغار[66]، آيت[67]، فضلا عن إسردان[68]، وتاسا[69]، إلى غير ذلك من الألفاظ.

وقد ارتبط بالأدب الشعبي أشكال متعددة من التعبير الفني الصادر عن الوجدان الجمعي للعامة منها الحكايات[70] والطرب الشعبي الذي كان يعتمد بالأساس على أغاني وأزجال مغربية ينشدها مغنيون في الأعراس والأسواق أمثال أبي علي منصور بن صفية الصنهاجي[71]، وعلي حسن بن عمر الفهري السبتي الذي كان قوالا يحترف بهذه المهنة[72]، فضلا عن المغني ابراهيم بن الطراحة الذي كان يقطن مدينة فاس[73]، علاوة على أهازيج العرب الداخلين للمغرب والسودانيين[74].

ويتهاوى الاتهام الموجه إلى العامة وفحواها أنها "لا تبصر الجمال"[75] أمام قدراتها العقلية الفنية التلقائية القادرة على الخلق والإبداع ويتمثل ذلك في زخرفة أوعية مصحف عثمان بصنائع غريبة من ظاهره وباطنه[76]، ومقصورة مراكش وساعتها الميكانيكية[77]، فضلا عن النقوش والمباني التي لازالت تشهد على قدرة العامة في التعبير الجمالي عن وجدانها.

والظاهر أن أمثال العوام تشكل أبرز المظاهر الكاشفة عن ذهنيتهم وتجاربهم اليومية ومعاناتهم الجماعية[78]. فهي جزء من الأدب الشعبي الذي يتردد في أفواه العامة في مجالسها الخاصة وتكتنف أشعارها العامية وتجعل منها قواعد تبنى عليها فلسفتها في الحياة ونظرتها إلى الأشياء وتتخذ منها مقدمات لنتائج تهتدي إليها وتؤمن بمنطقها[79]. فتتميز هذه الأمثال بإيجاز "اللفظ وإصابة المعنى، وحسن التشبيه، وجودة الكناية، فهو نهاية البلاغة"[80].

ومن الناحية الاجتماعية تعددت الأغراض التي سعت الأمثال إلى تحقيقها بعضها يحض على التمسك بفضائل الجماعة مثل فضيلة العمل[81]. كما حث البعض الآخر على التحلي بالقناعة[82]. وسعى بعضها لخلق علاقات من التكافل والتراحم بين الناس[83]. وقد وجهت الأمثال – كذلك – نقدها إلى أوجه القصور والشذوذ في الحياة عن طريق السخرية من السلوكات الخارجة عن قيم الجماعة الاجتماعية[84]. وتعكس هذه الأمثال بجلاء حالة

الاغتراب السياسي التي كانت تعيشها العامة فهي لم تكن تملك السلطة وكانت تفتقد الثقة في أصحابها بل لا ترى في نفسها مؤهلة لتولي سدها[85]. ولما كانوا في الأغلب الأعم فقراء معدمين لا يملكون دفعا لمظالم السلطة وجب عليهم الصبر عليها[86].

بل اتجهت هذه المأثورات الشعبية إلى ممالأة أصحاب السلطة وتبرير ظلمهم باعتباره الضامن لحفظ النظام لأنه "إذا عدل السلطان جارت الرعية"[87]. وقد ارتضى العوام حكم غيرهم لأنهم غير مؤهلين لتولي السلطة[88]. لذلك استشار عجبهم أن يصير أحد السفلة رئيسا فتساءلوا "أش خصك العريان** قال له: الخاتم أمولاي[89] و"إذا أراد الله هلاك النملة انبت لها جناحين"[90].

ونظرا لالتصاق هذه الأمثال بواقع الحياة اليومية للعوام فقد ألقت ضوءا كاشفا على بعض الجوانب الخاصة بوضعية المجتمع الاقتصادية والاجتماعية، فأشارت إلى وسائل الإنتاج الزراعي حيث ضرب المثل لمن حسنت حاله[91]. وأفضى اعتماد القطاع الزراعي في عملياته المختلفة على الجمل والحمار إلى ضرب المثل بهم في الاستهانة والتحقير[92]. كما أبرزت تلك المأثورات الشعبية علاقات الإنتاج بين الملاك والأجراء القائمة على الاستغلال فيقال: "اللي بغى العسل يصبر لقرس النحل"[93].

وهكذا نلاحظ في تلك الفنون الشعرية من الأدب الشعبي والأمثال أن طائفة كبيرة من الأساليب العامية والألفاظ الأعجمية[94] التي استهوتها العامة والمعاني الجديدة التي ابتكرتها قد كونت مادتها الرئيسية. وهو ما يبرز شيوع العربية في لغة التخاطب وأن هذه اللغة كانت لغة عربية شعبية[95]. فإذا نظرنا إليها في نطاق التعبير الشعري السالف الذكر لا نتردد في القول بأن العامية تؤدي ما لا تستطيع أن تؤديه الفصحى من حيث سهولة التواصل وطبيعة الحوار ووقع الكلمة.

ولا تعوز القرائن الدالة على أن العامية المغربية لا تختلف عن العامية الأندلسية، شفيعنا في ذلك أن من بين الزجالين الذين قدموا إلى المغرب الأقصى أيام الحكم المرابطي "الحسن الششتري" الذي كان ينتقل داخل المدن المغربية، ينظم الازجال ويتغنى بها في الأسواق. والواقع أنه لم يكن ليستمر في تجواله وإنشاده لأزجاله لو لم يلمس تجاوب المغاربة معه، وما كان هؤلاء ليتجاوبوا معه ويتذوقوا أزجاله لولا تمكنهم من العامية الأندلسية التي تظهر من خلال البيتين المذكورين[96] أنها لا تختلف عن العامية المغربية في شيء، لاسيما وأن هذه الأخيرة كانت قد انتشرت على نطاق واسع في الحواضر المغربية، وفي الرباطات،

ودارت على ألسنة المتصوفة والمثقفين، حتى لنجدها تغزو الفصحى وتلابسها في مؤلفات يرجع تأليفها إلى فترة العصر الموحدي ككتاب "أخبار المهدي بن تومرت"[97] لأبي بكر الصنهاجي المعروف بالبيدق، وكتاب "المن بالامامة..."[98]، لابن صاحب الصلاة، فضلا عن كتاب "الحلل الموشية..."[99]، لمؤلف مجهول، و"المعجب..."[100] لعبد الواحد المراكشي.

فرغم استخدام اللغة العامية وسيلة تواصل بين المغاربة إلا أنها ظلت عرضة لمنافسة اللهجات البربرية (اللسان الغربي) التي بقيت حية في بعض الجيوب الأطلسية والريفية وبعض المدن، وهذا ما يؤكده اشتراط الموحدين في خطباء المساجد اللسانين العربي والغربي[101].

والظاهر أن العامية المغربية تلونت باختلاف مناطقها الجغرافية واللهجات العربية[102] والبربرية[103] المتفاعلة، فأصبحنا أمام عاميات مغربية متغايرة بفعل طبيعة البيئة والسكان وظروف الحياة اليومية، وهي أمور لازالت قائمة إلى اليوم. غير أن الخيط الرابط الذي يجمع هذه اللغات العامية هو اتحادها في الهيكل الذي يحفظ لها هويتها العربية ويجعلها تمت إلى الفصحى بأوثق الصلات. هذا العنصر هو عنصر التركيب الذي يعتبر ثابتا في اللهجات العربية مهما تباعدت أوطانها واختلفت الشعوب الناطقة بها. فعلاقة اللغة باللهجات هي علاقة أصل بفرع وعام بخاص[104].

فرغم انتشار العامية في أوساط العوام ظلت العربية الفصحى موضع تقدير واحترام لدى جميع أفراد هذه الطبقة على اختلاف شرائحها لأنها لغة مقدسة. فهي لغة القرآن والتدين والتلقين والقضاء والادارة، فضلا عن أنها لغة المراسلات[105]، وشعارات الدولة التي تكتب على السيوف[106]، والاعلام أو تنقش على المسكوكات[107].

ويمكن أن أشير في هذا الصدد أن عددا من الباحثين القدامى[108] والمحدثين[109] اهتموا بهذا الموضوع ودعوا إلى التنبيه إلى أخطاء العامة، والتحذير من استعمال ما استحدثته من ضروب الكلام ما لم يتفق مع ضوابط الفصحى.

لقد غدا من المعروف أن الأمية خاصية ملازمة للعوام في المجتمعات الإسلامية الوسيطية[110]، ولم تتردد بعض المصادر التقليدية كما سلفت الإشارة إلى ذلك في وصمهم بالجهل والعداء للفكر العلمي الفلسفي متشبثين بالخرافات والشعوذة والسحر، وهو ما حدا ببعض المؤرخين إلى التنبيه على خطورة تعلم العوام لأن "تفقه الرعام فساد الدنيا،

وتفقه السفلة فساد الدين"[111]. فمن الدلائل ما يدعو إلى التحفظ من تعميم هذا الاعتقاد على كل الفترات، ففي الدولة الموحدية تنبه أولو الأمر منذ عهد مبكر إلى تشجيع التعليم الشعبي حيث يجمع الفقهاء أن الدولة ملزمة بالسهر على تعليم رعاياها[112]، باعتبار أن أساس كل سلطان "العامة من الأمة"[113]، وأنه لاصلاح للخاصة مع فساد العامة[114].

فالثورة التي قادها "المهدي بن تومرت" ضد المرابطين كانت ثورة دينية تجديدية حرص مؤسسها على نشر المعرفة الدينية وتعميمها لدى المغاربة بواسطة التعليم ويدل على ذلك عنوان مؤلفه "أعز ما يطلب وأفضل ما يكتسب وأنفس ما يدخر وأحسن ما يعمل به العلم الذي جعله الله سبب الهداية إلى كل خير"[115]، فضلا عن وضعه لتنظيمات تتعلق بالجانب التعليمي التربوي، حيث أدخل الطلبة والحفاظ في جهاز الدولة للسهر على التعليم والتربية، علاوة على وضعه تأليف يدرسها أتباعه توخى فيها التبسيط ليسهل عليهم فهمها، بل وضع بعضها باللسان البربري[116] الذي يفهمه أتباعه.

وتجدر الإشارة إلى أن الدولة الموحدية فرضت على رعاياها أن يتعلموا القدر الضروري من العقائد والعبادات وحفظ ما تيسر من القرآن[117]، وجعلت التعليم الشعبي إلزاميا على كل الرجال والنساء أحرارا وعبيدا[118]. والغرض من هذا النوع من التعليم كان تربية الفرد المسلم على أساس القيم الإسلامية وضمان الوحدة السياسية والمذهبية. والظاهر أن هذه الاجراءات ساهمت في تعميق المعارف الدينية بشكل كبير في أوساط العامة، كما ساهمت في ازدهار الوعظ والتذكير اللذين انتشرا في هذه الفترة.

تعكس مجالس الوعظ جانبا هاما من نشاط العامة الاجتماعي من ناحية، وتساهم من ناحية أخرى في تشكيل وعيها الديني والثقافي الذي يؤثر بدوره في فعاليتها على الساحتين الاجتماعية والسياسية. وقد عقدت تلك المجالس في المساجد والربط الصوفية[119]، والأسواق[120]، وكان هناك من يحدد لذلك أياما في الأسبوع كالاثنين والخميس[121]. ومن أشهر الوعاظ المغاربة أبو مدين الغوث، حيث كان الناس يقصدونه من كل مكان[122]، وأبو العباس السبتي[123]، علاوة على ابن المحلي محمد بن أبي علي الحسن بن عمر الفهري (ت 661 هـ)[124] واعظ مدينة سبتة حيث "يأخذ من مجالسه الطالب بحظه والعامي بنافع الترغيب والترهيب من مقصود وعظه".

واضح بأن هذه المجالس لعبت دورا مؤثرا في حياة العامة، فبجانب وظيفتها الدينية في تهذيب النفوس وإرجاعها إلى جادة السبيل، فقد أتاحت المجال أمامهم لعرض تظلماتهم التي

تبناها بعض الوعاظ وحاولوا جاهدين التوسط لدى السلطات العليا لرفع الحيف عنهم[125]، والتقليل من معاناهم.

ونظرا للوضعية الخطيرة التي شكلتها هذه المجالس بالنسبة للسلطة، حيث انتظمت بها أعداد غفيرة من العامة سعت لفرض سيطرها الفعلية عليها وتطويعها لصالح توجهاتها[126]. وتتواتر الإشارات في مصادر الدراسة حول استقدام الخلفاء الموحدين للوعاظ إلى عاصمتهم مراكش وإجزال العطايا عليهم[127]، وهي ظاهرة لم تنقطع على طول تاريخ الدولة الموحدية[128].

ويبدو أن الطريقة التي يتبعها الوعاظ في دروسهم وحلقاتهم تمثلت في تفسير بعض الآيات القرآنية، ثم ذكر شيء من أخبار وسير الصالحين، فضلا عن شيء من النظم والأشعار وبعض من سير الرسول عليه السلام[129]. ولما كانت الممارسة الصوفية آنذاك مقترنة أحيانا بمهمة الوعظ والتذكير، فقد كانت هناك حلقات للتذكير بالعربية كما كانت هناك حلقات أخرى للوعظ باللهجات البربرية المحلية[130].

والملاحظ أنه ابتداء من القرن السابع للهجري بدأت تتأزم الأوضاع العامة في المغرب الأقصى مما حدا ببعض الوعاظ إلى اتخاذ دروس الوعظ والتذكير حرفة للتكسب بعدما أن كانت مجانية وتطوعية من قبل[131].

إلى جانب مجالس الوعظ شكل الكتّاب مؤسسة تعليمية لأبناء العوام الذين لم يكونوا يرغبون أكثر من أن يحفظ أبناؤهم القرآن[132]. والظاهر أن الأمر لم يتوقف عند هذا الحد لبعض أفراد هذه الطبقة، بل منهم من تطلع للعلم ووصل إلى مبتغاه وترقى إلى مصاف الوجهاء واسندت له الوظائف التي كان ينالها أبناء البيوتات الكبرى. وتتواتر الإشارات في المصادر عمن كان أبوه قوالا يغني في المحافل والأسواق وتولى الكتابة لأحد الأمراء الموحدين الذي كان واليا على بلنسية ثم تولى القضاء في مدينة سبتة بالإضافة إلى مزاولة التدريس[133].

والظاهر أن المراهنة على التعليم من أجل الترقية الاجتماعية كان محدودا لأن العلم كان حكرا لبيوتات معينة توارثته فيما بينها. وقد وقف أبن الأحمر في مؤلفه على عدد من الأسر الفاسية التي تسلسل فيها العلم والثروة مدة ثمانية قرون، ويقدم لنا بيت بني الملجوم نموذجا بارزا[134]. كما ذكر الكتاني[135] بين بيت بني الجزولي نسبة لقبيلة جزولة وبيت بني التاودي.

نخلص مما سبق أن مظاهر الحياة الاجتماعية والذهنية لطبقة العوام كانت تتلاءم مع وضعيتها المعيشية التي كانت تفتقر لوجود فائض من الإنتاج خاصة مع استمرار الاضطرابات وتوالي الآفات والأوبئة والمجاعات. والملاحظ أنه بالرغم من الوهن الذي كان يعم هذه الطبقة إلا أنها استطاعت أن تخلق لنفسها مجالا ذهنيا واجتماعيا يوافق قدراتها الابداعية والفنية والذهنية ويساير ظروفها المعيشية التي كيفتها مع واقعها الاقتصادي والسياسي.

وحتى لا أختم هذا الباب أود أن أشير أن مظاهر الحياة الاجتماعية والذهنية بكل أنواعها لطبقة العوام لازالت تتطلب الكثير من البحث والتنقيب في كثير من الجوانب التي لا يمكن معالجتها إلا إذا تظافرت المجهودات بين الباحثين السيوسيولوجيين والانتروبولوجيين وكل من له ارتباط بهذا الموضوع، وعندئذ يمكن دراستها بعمق وشمولية.

الهوامش

(1)- ابن المؤقت: السعادة الأبدية في التعريف بمشاهير الحضرة المراكشية، ط2، الدار البيضاء 1334 هـ، ص85. يذكر الإدريسي أن من أمسك حجر البهت الموجود في بلاد لمتونة قضيت حاجته. (نزهة المشتاق، ج1، ص104).

(2)- انتشر في المغرب الأقصى الاعتقاد بين الخاصة والعامة بالمنجمين، وكان الخلفاء الموحدون يقربونهم ويضعونهم في قصورهم. انظر ابن عذاري: البيان المغرب، ص385، والمنوني / حضارة الموحدين، ص78-81.

(3)- ابن دحية: (أبي الخطاب عمر بن حسن) المطرب من أشعار أهل المغرب، تحقيق ابراهيم البياري، حامد عبد المجيد، وأحمد بدوي، ط2، القاهرة 1993، ص86.

(4)- ابن الجوزي، تلبيس إبليس: م.س، ص430.

(5)- نفس المكان.

(6)- الاستبصار، ص192، ويذكر ابن عذاري أن الثائر الجزيري (579-786) "كانت له دراية بالسحر واشتهر بالتحلي..." (م.س، ص208).

(7)- وهي ظاهرة تشير أن الرجل يدخل في غيبوبة تستمر يومين أو ثلاثة أيام وبعدها يستيقظ ويأتي بعجائب وغرائب (الاستبصار: م.س، ص192).

(8)- وهي طريقة استعملها محمد بن تومرت وبرع فيها. انظر ابن حجر التميمي: منتهى الأعلام بوفاة الصحابة وملوك الإسلام، مخطوط، خ ح، رقم 1507، ص470. كما ذكر العزفي: حكامة اليقين، حققه أحمد توفيق، الرباط 1989، ص36، أن أبا يعزى كان بارعا في "الأخبار بالغيوب وأنواع المكاشفات وإبداء الأسرار".

(9)- "وموضوع علم الرمل هو النقطة وذلك أن تبحث عنها من جهتين وهما الزوج والفرد ومحلهما البيوت وأموالهما الأشكال". انظر مؤلف مجهول: رسالة مختصرة في علم الرمل. مخ. خ ع، رقم د 2003 ورقة 102 أ.

(10)- ربما يرجع ذلك إلى اضطلاعة على كتاب الجفر إبان زيارته للمشرق. انظر عبد الواحد المراكشي: المعجب في تلخيص أخبار المغرب، طبعة الدار البيضاء، ط7، 1978، ص265. ذكر الادريسي أن رجلا من مدينة سجلماسة استطاع أن يعثر على الأشياء التي دفنت له مرات عديدة وفي أمكنة مختلفة (النزهة: ...م.س، ج1، ص36-37.

(11)- العزفي: م.س، ص45-50.

(12)- ابن المؤقت: م.س، ص58. كانت العروسة قبل أن تذهب إلى بيت زوجها يؤتى بها إلى منزل الولي الصالح أبي يعزى للتمسح ببركته طالبة الدعاء لها ولزوجها. انظر العزفي: م.س، ص41.

- انظر أيضا الونشريسي: المعيار، ج11، ص29.

(13)- ابن عذاري: م.س، ص148-149. البيدق: أخبار المهدي بن تومرت، ص114.

(14)- ثار على الموحدين بجبال غمارة سنة 625 هـ وادعى النبوة صراحة وشرع الشرائع. انظر الناصري: الاستقصاء، ج2، ص234-263.

(15)- الحلل الموشية: م.س، ص103. انظر أيضا البيدق: م.س، ص52 وعبد الواحد المراكشي: م.س، ص275.

(16)- هو عبد الرحيم بن ابراهيم بن عبد الرحيم الخزرجي يكنى أبا القاسم. انظر ابن الأبار: الحلة السيراء، تحقيق حسين مؤنس، دار المعارف، القاهرة، ج2، ط3، 1980، ص270-271.

(17)- علي بن أبي زرع: روض القرطاس، ص146.

(18)- يقول ابن عذاري عن الثائر الجزيري "ثم ظهر أيضا بمدينة فاس وامتزج بأوباش من الناس. (م.س، ص207).

(19)- محمد المنوني: حضارة الموحدين...: م.س، ص88-94.

(20)- كان أفراد الطبقة الخاصة يركنون إلى الطب الشعبي عندما يفشل الطب الآخر من إبراء المريض.

- انظر البادسي: المقصد المحمود، ص53.

(21)- الناصري: م.س، ج2، ص198.

(22)- عبد الواحد المراكشي: م.س، ص412.

(23)- نفس المكان.

(24)- كانت تصرف لكل فقير قدر من المال يعيش منه ريثما يتمكن من الاندماج وسط المجتمع.

- انظر: عبد الواحد المراكشي: م.س، ص412.

(25)- مناقب أبي العباس السبتي، ورقة 102 أ. ذكر أن خياطا لم يجد مالا لشراء الدواء لولده فلجأ إلى أبي العباس السبتي قصد التبرك والاستشفاء.

(26)- الصدفي: السر المصون فيما أكرم به المخلصون، تحقيق حليمة فرحات، ط1، 1998، ص56-93.

(27)- العزفي: م.س، ص50.

- ذكر ابن الزيات أنه كان ببلاد تادلا مائة وسبعون رجلا كلهم يزارون (م.س، ص404).

(28)- ابن الزيات، التشوف، ص321.

(29)- نفسه، ص84-132-141-217-220-230.

- انظر أيضا البادسي: م.س، ص53-91.

(30)- العزفي: م.س، ص115.

(31)- ابن القاضي: جذوة الاقتباس، ج2، ص554.

(32)- الجيلالي عبد السلام الغرابلي: رسالة في ذكر من أسس مدينة فاس، مخ رقم 9732 ح، دار الكتب المصرية، ص12.

(33)- مرجع سابق، ص187.

(34)- نفسه، ص212.

(35)- الصومعي: كتاب المعزى في مناقب الشيخ أبي يعزى، تحقيق علي الجاوي أكادير 1996، ص312.

(36)- الطبيعية والبشرية التي شهدها المغرب الموحدي. انظر: الحسين بولقطيب: م.س، ص189-202.

(37)- كان شائعا بين سكان سلجماسة. انظر الادريسي: م.س، ج، ص61.

(38)- Rynaud (L) et Soulie (H) : Hygienne et pathologie nord-africaine, Alger 1932, P,406-416.

(39)- ابن القاضي: م.س، ج2، ص417.

(40)- الصدفي: م.س، ص71. نعت ابن زهر هذا المرض "بالعلة الكبرى" (ابن زهر، أبو مروان عبد الملك) التيسير في المداواة والتدبير: تحقيق محمد بن محمد بن عبد الله الروداني، الرباط 1991، ص378.

(41)- ابن الزيات: م.س، ص313-348.

(42)- ابن القاضي: م.س، ج1، ص34.

(43)- نفسه، ص34.

(44)- في هذا الصدد يقول البرزلي: "يمنع المجذومين من مخالطة الناس في الاستقاء والورود للماء والوضوء ويؤمرون بأن يجعلوا من يستقي لهم في آنية بفرغ في آنيتهم ويفرق بينهم وبين أزواجهم للضرر وإن كثروا يجعلون في موضع يسكنون فيه". (م.س، ج4، ص178 ب) انظر أيضا الونشريسي: م.س، ج11، ص302.

(45)- ابن الزيات: م.س، ص312.

(46)- الحلل الموشية... م.س، ص158. انظر تعريف هذا الوباء والعلاجات الممكنة عند ابن خاتمة (أبو جعفر أحمد بن علي) تفصيل المرض المقاصد في تفصيل المرض الوافد (مخطوط الاسكوريال) نسخة مصورة ميكروفلم، خ ع، الرباط رقم 2112. انظر أيضا محمد فتحة: م.س، ص792.

(47)- مات في هذا الطاعون من أولاد الخليفة عبد المومن السيد أبو عمران ثم أخوه السيد أبو سعيد ثم أخوهما أبو عبد الله، ثم أخوهم أبو زكريا صاحب بجاية، فضلا عن الشيخ أبو حفص بن يحيى الهنتاني. انظر الحلل الموشية: م.س، ص158. كما ذكر ابن عذاري أن نفس الطاعون حصد من الخدم والعبيد الذي كانوا يعملون في قصور علية القوم ثلاثين شخصا في اليوم لمدة سنة كاملة (نفسه، ص136).

(48)- نفسه، نفس الصفحة. انظر أيضا ابن الأبار: تحفة القادم... ص72.

(49)- ابن القاضي: م.س، ج2، ص392. انظر أيضا البزاز: م.س، ص95-96. والحسين بولقطيب: الدولة الموحدية. ص198-199.

(50)- ابن عذاري: م.س، ص318.

(51)- مرجع سابق، ص267.

(52)- ابن عذاري: م.س، ص332.

(53)- نفسه، ص183.

(54)- ذكر ابن الزيات أن امرأة اضطرت أن تبيع دارها بـــ 500 دينار "في عام مجاعة شديدة"، (نفسه، ص153).

(55)- البادسي: م.س، ص61.

(56)- ابن القاضي، م.س، ج2، ص512.

(57)- نفس المكان.

(58)- ابن عذاري: م.س، ص398.

(59)- اشتهر في دولة الموحدين محمد بن أبي الفضل بن شرف (ابن خلدون: المقدمة: م.س، ص688. فقد رويت لابن غزلة أجزاء من الموشحات منها موشحته المعروفة بالعروس:

من يصيد صيدا فليكن كما صيدى ** صيدى الغزالة في مراتع الأســـد

- انظر عباس بن عبد الله الجراري: القصيدة، مكتبة الطالب، الرباط 1970، ص552-553.

(60)- فن من فنون الشعر فهو يشبه الموشح. انظر ابن خلدون: المقدمة... : م.س، ص703.

- انظر أيضا عباس الجراري: م.س، ص558.

(61)- عباس الجراري: م.س، ص538. يذكر صاحب "العاطل الحالي" أن ابن غزلة كان يعيش في عصر الموحدين، بل كان معاصرا للخليفة عبد المومن وكان يحب أخته رميلة. انظر صفي الدين الحلى: العاطل الحالي والمرخص الغالي، مكتبة بايزيد، اسطنبول 5542، نقلا عن عباس الجراري: م.س، ص538.

(62)- نفسه، ص540.

(63)- الكفيف الزرهوني: ملعبة، تقديم وتحقيق محمد بن شريفة، المطبعة الملكية، الرباط 1987، ص9، وهو أبو عبد الله محمد بن حسون الحلا المغربي.

(64)- ابن خلدون: المقدمة: م.س، ص704.

(65)- الحسين رحمون: ظاهرة التورية في الشعر المغربي الأندلسي في القرن 7 و8 الهجريين د.د.ع، أدب عربي، الرباط 1988-1989، ص24.

(66)- ومعناه السهل في العربية. وكان المغاربة يطلقونها منذ عهد الموحدين على المنطقة التي تدعى الآن: الغرب. يقول الكفيف:

أوردوم كانزف وبهت بغبرا ** ادي صار أزغار بهم سحان

- الكفيف الزرهوني: م.س، ص59.

(67)- كلمة آيت تعني بنو (نفسه، ص71).

(68)- بمعنى البغال. قال الكفيف:

ما خلا لاذهب ولادرا ** إلا احمل في ظهر اسردان

- نفسه، ص79.

(69)- بمعنى الكبد، الكفيف: م.س، ص103.

(70)- ابن عاصـــم: حدائق الأزاهر في مستحسن الأجوبة المضحكة والأمثال والحكايات، مخ، خ ع، رقم 593 د، ص7-9.

(71)- ابن الزيات: م.س، ص419.

(72)- العباس بن ابراهيم: م.س، ج3، ص149.

(73)- ابن القاضي: م.س، ج1، ص224.

(74)- عباس الجراري: م.س، ص555. انظر أيضا ابن غازي: م.س، ص34.

(75)- الثعالبي: ثمار القلوب... : م.س، ص373.

(76)- المنوني: م.س، ص175.

(77)- نفس المكان.

(78)- الطاهري: عامة إشبيلية، ص487.

(79)- رشدي صالح: الحكايات والأمثال، طبعة القاهرة 1969، ص4.

(80)- رشدي صالح: فنون الأدب الشعبي، ط3، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1971، ص36.

(81)- "من عمل شي ولا بقا عطال". زجالي: م.س، ج2، ص347. و"من النقط تجتمع الأودية".

(82)- "اللي أكل حقه يغمض عينه" و"من اقتنع شبع" نفسه، ص132. انظر الجزالي: م.س، ج2، ص301-335 "من أكل سهم يغلف فم".

(83)- مثل "أخير اللقمة عجين" الحسين بن علي بن عبد الله: قصص وأمثال، ط1، ج1، الرباط 1996، ص38.

(84)- نفسه، ص49.

(85)- "أنا مير وأنت مير فمن يقود الحمير" و"أش خصك العريان قالو له خاتم أمولاي" الزجالي: م.س، ج2، ص56. انظر أيضا الحسين بن علي: م.س، ص282.

(86)- "الهم رطل والفرح رطل" و"أويل من جاءت فيه ** ولعبت الخيل عليه" نفسه: م.س، ص87.

(87)- ف"أكل السبع من تمرمت الذئي" الحسين بن علي، ص320.

(88)- الزجالي: م.س، ج2، ص50.

(89)- الزجالي: م.س، ص27. انظر أيضا الحسين بن علي: م.س، ص87.

(90)- "قط بن أحمد أكل السردين ورجع أسد" الحسين بن علي: م.س، ص97.

(91)- فكان يقال "بحال حمار السانية يمشي فارغ ويجي فارغ" الزجالي: م.س، ج2، ص414.

(92)- نفسه: م.س، ج2، ص152. انظر أيضا ابن هشام محمد بن أحمد بن هشام اللخمي السبتي (ت 557 هـ): ألفاظ مغربية من كتاب ابن هشام اللخمي في لحن العامة نشره عبد العزيز الأهواني في مجلة معهد المخطوطات العربي، المجلد 3، حـ1، ماي 1957، ج1، ص290-291.

(93)- الحسين بن علي: م.س، ص141.

(94)- ابن هشام اللخمي: م.س، ص137.

(95)- نفسه، ص138. انظر أيضا محمد بن ابراهيم بن يوسف الحنبلي المشهور بابن الحلمي، بحر العوام فيما أصاب فيه العوام، مخطوط الهيئة العامة بمصر، رقم 549، ص9، (المارستان اسم فارسي).

(96)- عباس الجراري: م.س، ص552. كان أبو الحسن يردد أزجالا مثل

شويخ من أرض مكناس وسط الأسواق يغني

آش علي من الناس واش على الناس مني

(97)- من الألفاظ والتراكيب العامية الواردة في هذا الكتاب:

- متاع: ومقابلها في العامية المغربية "ديال" وتفيد معنى الاضافة قال البيدق: وحملنا الامام معه نحو ايسمناي متاع هزرجة" (م.س، ص31).

- الشطب: الأغصان اليابسة: قال البيدق "وأقبلنا على أنفك متاع أمسكروطان فبنيناه بالحجر والطين والشطب" (م.س، ص48).

- المروة: بمعنى توفية الميزان "ساق لنا في صنهاجة المروة" (م.س، ص50)

- القيطون: بمعنى الخباء (نفسه، ص54).

كما وردت عبارات عامية في هذا الكتاب:

- حملت الويدان: بمعنى امتلأت وفاضت (نفسه، ص53).

- اعطاها لمولاها: بمعنى أعطاها لصاحبها (نفسه، ص27).

(98)- من الألفاظ والعبارات العامية الواردة في هذا الكتاب:

- يوري: بمعنى يظهر: قال ابن صاحب الصلاة "فيوري الخطابة والفصاحة عن كتب" (م.س، ص163).

- اعلامات: وهي جمع علم بمعنى الراية (نفسه، ص201).

- ينير: بمعنى شهر يناير العجمي ولازالت الكلمة متداولة في الأوساط العامية.

- مخاد: جمع مخدة بمعنى الوسادة (نفسه، ص340).

- لا عندنا ما نعطى لأحد: بمعنى ليس عندنا ما نعطي لأحد (نفسه، ص117).

(99)- ضمن الألفاظ والعبارات العامية الواردة في هذا الكتاب:

- المشحر: ورد في الكتاب: الذهب المشحر: أي الخاص (نفسه، ص42).

(100)- من الألفاظ والعبارات العامية الواردة في هذا الكتاب:

- السويقة: بمعنى السوق الصغير (نفسه، ص337).

- البساط: وهو في الدارجة المغربية بمعنى الفكاهة والضحك (نفسه، ص348).

- لم يبق على خاطري منها: بمعنى لم أتذكرها (نفسه، ص414).

(101)- المنوني: م.س، ص106. كان من التقاليد المتبعة لدى الموحدين أنهم يقرؤون عند ركوب الخليفة في المحافل الرسمية تواليف ابن تومرت باللسان البربري (عبد الواحد المراكشي: م.س، ص). كما أن المهدي بن تومرت ألف لأصحابه كتاب التوحيد باللسان البربري (المنوني: م.س، ص107).

(102)- حصرها الدكتور عباس الجراري: م.س، ص4. 1- في: لهجة الفاتحين. 2- لهجة الوافدين من الأندلس. 3- لهجات بني هلال وبني سليم وبطونهما. 4- لهجات المغاربة الذي كانوا يحاولون أن يتعلموا العربية. 5- لهجات المغاربة الذين رحلوا إلى الأندلس والقيروان والمشرق ثم عادوا إلى بلادهم.

(103)- نذكر منها اللهجة المصمودية (تشلحيت) واللهجة زناتية (تاريفت) فضلا عن اللهجة الصنهاجية (تامزيغت).

(104)- ابراهيم أنيس: في اللهجات العربية، لجنة البيان العربي، القاهرة 1952، ص13.

(105)- مثل الله ربنا – محمد رسولنا – القرآن إمامنا.

- انظر شعبان عبد الرحيم: م.س، ص210-211.

(106)- لما جددت البيعة لأبي يعقوب يوسف بن عبد المومن سنة 563 وتلقب بأمير المؤمنين أمر أن ينقش في صحيفة سيفه "لأمير المؤمنين ابن أمير المؤمنين. انظر ابن ليون أبي عثمان سعد بن أحمد... كتاب لمح السحر من روح الشعر وروح الشعر، د.د.ع، سعيد بن الأحرش، ج2، الرباط، 1983-1984، ج2، ص203.

(107)- نذكر بعض النقوش الواردة في المسكوكات الموحدية: الله ربنا – محمد رسولنا – القرآن إمامنا ثم القرآن حجة الله. انظر شعبان عبد الرحيم: م.س، ص210-211.

(108)- ابن هشام اللخمي: م.س (جزءان). انظر أيضا محمد بن ابراهيم بن الحنبلي المشهور بابن الحلمي (ت 971 هـ): بحر العوام فيما أصاب فيه العوام، مخطوط الهيئة العامة بمصر رقم 549.

(109)- أحمد الطاهري: أدب لحن العوام بالمغرب والأندلس: قراءة وتقديم في دراسات ومباحث في تاريخ الأندلس: عصر الخلافة والطوائف، الطبعة الأولى، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء 1993، ص25-29. وولف جيتريش فيشر: كتب لحن العامة وأهميتها في إطار علم اللغة التاريخي وعلم اللغة الاجتماعي، مجلة كلية الآداب، الرباط، العدد 35، السنة 1985، ص1-27. انظر أيضا ميلود التوري: الحركة اللغوية بالمغرب الأقصى (عصر المرابطين والموحدين) د. د. ع، في اللغة العربية وآدابها، الرباط 1992-1993. وعبد العزيز مطر: لحن العامة في ضوء الدراسات اللغوية الحديثة، دار المعارف، ط2، القاهرة 1981، ثم هولان بتير: اللهجات العامية بالغرب الإسلامي الوسيط، دكتوراه الدولة، جامعة كاليفورنيا الولايات المتحدة، سنة 1978.

(110)- الطاهري: عامة قرطبة... م.س، ص173.

(111)- الطرطوشي: أبو بكر محمد بن الوليد الفهري المالكي: كتاب الحوادث والبدع، تحقيق محمد الطالبي، طبعة تونس 1955، ص72.

(112)- ابن خلدون: المقدمة، م.س، ص461.

(113)- ابن حمدون: (أبو المعالي بهاء الدين محمد بن أبي سعد الحسن بن محمد بن علي بن حمدون): التذكرة السياسية والآداب الملوكية، مكتبة الخانجي، الطبعة الأولى، 1927، ص57.

(114)- ابن ليون: أبو عثمان بن أبي جعفر بن ليون: بغية المؤانس في بهجة المجالس مخطوط الخزانة العامة بالرباط، رقم 1037 (ضمن مجموع) ص: 17 ب. انظر أحمد الطاهري: عامة إشبيلية: م.س، ص521.

(115)- تحقيق عمار الطالبي: المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر 1985، نظم محمد بن تومرت طريقة في التربية والتعليم والوعظ من خالفها عوقب بأشد العقاب (نفسه، ص19).

(116)- الحلل الموشية: م.س، ص109. ألف كتابا سماه "التوحيد" باللسان الغربي وآخران سماهما: "القواعد" و"الامامة" ودونهما باللسان العربي والبربري (نفسه، ص110).

(117)- لفي بروفنسال: مجموع رسائل موحدية: م.س، ص131-133-137.

(118)- نفس المكان.

(119)- نذكر منها رباط شاكر، وهو أقدم الرباطات اشتهر بالتعليم الديني والتصوف وكانت منابر الوعظ تعقد من أجل نشر الإسلام (انظر ابن الزيات: م.س، ص51، راجع الهامش 1 للمحقق أحمد توفيق. ثم رباط تيط نفطر الواقع بدكالة أسسه أبو عبد الله محمد بن أبي جعفر بن اسماعيل الحسني الادريسي أمغار الكبير في القرن السادس. إضافة إلى رباط أبي محمد صالح الماجري المتوفى سنة 631 هـ يقع وسط مدينة آسفي. وهناك رباطات أخرى لا تقل أهمية نذكر منها رباط أبي شعيب بأزمور ورباط أغمات وغيرها من الرباطات الدينية. انظر المازوني: م.س، وبلغيث محمد الأمين: الربط بالمغرب الإسلامي ودورها في عصر المرابطين والموحدين، د. د. ع، الرباط 1995.

(120)- مناقب أبي العباس السبتي: م.س، ص14. انظر أيضا حسن علي حسن: م.س، ص417.

(121)- ترجمة محمد التلمساني المكناسي الأصل المعروف بابن الحجام (558-614) (عبد الملك المراكشي: م.س، س8، ق1)، ص266.

(122)- أبو مدين شعيب الأنصاري الأندلسي (ت 592 هـ): أنس الوحيد ونزهة المريد، مخطوط خ ع، الرباط، رقم د 1991 ضمن مجموع.

(123)- مناقب أبي العباس السبتي: م.س، ص13-16-21.

(124)- صلة الصلة المنشور مع السفر 8، ج2 من كتاب الذيل والتكملة لعبد الملك المراكشي: م.س، ص520.

(125)- ابن القاضي: م.س، ج2، ص84-85.

(126)- عندما عين عبد المومن أبناءه الثلاثة عشر على ولايات الامبراطورية وجه مع كل واحد منهم بعض العلماء "على وجه التأديب والتعليم" (الحلل الموشية: م.س، ص151).

(127)- كما فعل المنصور مع محمد التلمساني المكناسي الأصل المعروف بابن الحجام (558-614 هـ) حين استدعاه لسكنى مراكش، ويعقد مجالس الوعظ يوم الاثنين والخميس من كل أسبوع واستمر على ذلك إلى عهد المستنصر (عبد الملك المراكشي: م.س، س8، ق1، ص266).

(128)- استمرت عطايا الموحدين للوعاظ إلى أيام الخليفة الرشيد حين ورد الواعظ عمر بن مودود الفارسي سنة 639 على المراكش وأجرى له ثلاثمائة درهم وسبعة قناطر من الحواري (الدقيق) في كل شهر مرتبة سوى ما يتعاهده به من إحسان وهدايا وتحف (عبد الملك المراكشي: م.س، س8، ق1، ص242-243).

(129)- اسكاين الحسين: جوانب من تاريخ التعليم في المغرب الوسيــط من القرن 7 هـ / 13 م إلى القرن 9 هـ / 15 م. د. د. ع، الرباط 1990-1991، ص18.

(130)- يذكر أن أبا ولجوط تونارت بن واجرم الهزميري قام "وتكلم على المصامدة بلسانهم ووعظهم موعظة بليغة وزهدهم في الدنيا (ابن الزيات: م.س، ص401).

(131)- يذكر عبد الملك المراكشي أن الواعظ محمد الأموي الليثي (ت 620 هـ) كان يعظ الناس في المدن المغربية "ويعرف كيف ينتزع المال من جمهور حلقاته" (م.س، ص224).

(132)- ففي بلاد بقوية بالريف كان سرور الجد كبيرا لكون حفيده حفظ القرآن وقبل الله دعاء فيه وأنا له قرة عينه منه (البادسي: م.س، ص55). بينما زار موسى بن سد رماح الرجراجي العديد من المشايخ والصالحين في عدة مناطق ليرزقه الله ذكورا يحفظون القرآن، ورزق ثلاثة من الأولاد حفظ القرآن واحدا منهم (ابن الزيات: م.س، ص356-357).

(133)- انظر ترجمة أبو عبد الله محمد ابن المحلي: عبد الملك المراكشي: م.س، س8، ق1، ص289-290. وترجمة أبو مدين الغوث (ابن القاضي: م.س، ج2، ص530-531).

(134)- ابن الأحمر: م.س، ص10-15.

(135)- الكتاني إدريس: زهرة الآس في بيوتات فاس، مخطوط، خ ع، المجلد الأول رقم كـ 1281، ص491-437.

البربر الجبالية في المغرب في العصور الوسطى

د. عبد الحميد الفهري

- جامعة صفاقس تونس -

تتنـــزل هذه المداخلة ضمن محاولات تسعى إلى بلوغ أهداف منهجيّة ومعرفية تتمثل في وضع تقاطع بين التطور الكرونولوجي والتغييرات في المجال، وفي هذه المداخلة نعمد إلى إيجاد تقاطع بين تاريخ الإسلام في القرون الأولى ومجال الجبال في بلاد المغرب.

ونذكّر فحسب أن المادة المكتوبة حول الجبل في المدوّنة العربية قليلة وغير مبوّبة في الفهارس والعناوين رغم أن الجبل يحتلّ حيّزا هاما في فضاءات الحراك الاجتماعي والذهني للعرب.

ونذكّر أيضا بأنّ صعود الجبال للابتهال والدّعاء من العادات العريقة في الحضارات الشرقية عرفها العرب وأبقى عليها الإسلام وكان الرّسول صلّى الله عليه وسلّم يرتفع إلى أعلى جبل الأخشبين للابتهال كما جاء واضحا في كتاب السير وفي إقطاعات الرسول.

وقد خلّد الغزالي الجبل ومجدّه، وأهاب بمن يعتمده عند الدّعاء في كتاب "الدرّة الفاخرة في كشف علوم الآخرة".

ونعلم أنّ الكتب السّماوية جميعها، أعطت حيّزا هامّا للجبل وعظّمته، فالجبل ملاذ الأنبياء ومستودع سرّهم. وقد اعتنى قصص الأنبياء بالجبل كما هو عند الطبري في قصة مكان بعث آدم للأرض، وهو ما تعيده كتب مصنّفات المذاهب والفرق.

وعلاوة على ما توليه الفلسفة للعلاقة بين الحس المادي والمعنوي للارتقاء للتقرب من القوى الخارقة في مراوحة المقدّس والمدنّس كما هو في كتاب "فريديريك نيتش" حول "زرادتش والجبل"، فإنّ للجبل في أدب الأمثال وأدب العجيب وأدب الرحلات ومصنّفات البلدان مكانة هامّة تستدعي فحسب جهدا لانتقاءها ثم تحليلها.

وبديهي أن يحتل مكانة خاصة في معاجم البلدان، فقد سمحت هذه المدوّنات استخراج معجميّة خصوصيّة بالجبل فتمكّننا ونحن نعدّ هذا المبحث من استخراج ستين تسمية للجبل وعناصره وما يزيد عن 300 اسم جبل في بلاد العرب وهو ما يسمح بتقديم قاموس حول جبال العرب والمسلمين في العصور الوسطى.

ونقدّم كمدخل لموضوعنا الخصوصي "جبالية المغرب في العصر الوسيط" نتيجة أوّلية نعتبرها تمهيدًا للعناصر اللاحقة وهو أن التقاطع بين عصور الإسلام الأولى وجبال بلاد العرب عامة في المصادر المذكورة لا توفّر مادة كافية وإنّما تعطى ومضات سريعة في الروايات والأخبار تسمح رغم قلّتها اقتحام جوانب عديدة من حياة أهل الجبال في الجوانب الاجتماعية والانثروبولوجية والمعمارية، هذا علاوة على سيطرة السياسي / الديني المنصهرين في مصادرنا العربية الراجعة للقرون الأولى للإسلام.

نبيّن قبل كل شيء عند تحديد الجبال ومواقعها الفرق النسبي في مقام الجبل بين المشرق والمغرب العربيين، فجبال المغرب، والمغرب في مفهومنا كامل الفضاء الذي يمتد من شرق طرابلس إلى بلاد الأندلس في العصور الإسلامية الموالية للفتح، هذه الجبال المغربية تكتسي أهمية بالغة في تاريخ المنطقة إذ أن الفعل السياسي لأهل هذه المجالات سيكون مركزيا في جدول الأحداث الحسام التي عاشتها المنطقة، على عكس جبال المشرق الإسلامي التي سينحصر ذكرها في المصادر على أنها فضاءات هامشية بالنسبة للمناطق الجنوبية على تخوم اليمن في اتجاه تهامة، وجبال جرداء خالية من الحياة كلما اتجهنا إلى مكة، إذ أن جبال الحجاز تتعدّد حولها الروايات المتصلة بالخوارق كما جاء في كتاب "وفاء الوفاء" للسمهودي.

وكذلك يسيطر على جبال المشرق فكرة التقديس وهو صدى للعصور اللاحقة للإسلام الشيعي والخوارجي حيث تمّ وضع روايات عديدة لإظهار عظمة المذهب كما هو في رواية جبل رضوى التي تحتضن في رأي الشيعة عليّا وأبناءه إلى يوم يبعثون لإنقاذ البشرية ويملؤونها عدلا مثلما ملئت ظلما وجورا.

إنّ كل الروايات، دون الدخول في إثبات جوانب الحقيقة فيها من الأسطوري والافتراء وضعف السّند، تقدّم أصداء مثيرة لتاريخ جبل المغرب، ففي هذه الربوع وخاصة منها المغرب الأوسط والأقصى حيث السلاسل الشاهقة التلّية والصحراوية، تشكّل الجبال لمدة طويلة مجال الفعل الإجرائي المسيطر على الحياة السياسية والعسكرية للمنطقة.

لقد اكتسى الإسلام في المغرب أبعادا وتداعيات تختلف عن المشرق فنعلم أن مجتمع المغرب من أهل الترحال والاستقرار كانوا محمولين بالضرورة على توظيف كل قواهم وإمكانيّاتهم البشريّة القتالية والسياسية للتصدّي في البدء للغزو العربي الإسلامي ثمّ وبعد الفتح لظلم الحكام العرب ومن رافقهم من الارستقراطية رجال العسكر والجباية. فإذا

عدنا إلى جدول القبائل المقاومة مع كسيلة ومع الكاهنة، هذا ودون الخوض في نسب المقاطعات المفتوحة عنوة أو عن طواعية وهذه مسألة أخرى، فسيتمسّك بربر المغرب بالإسلام بإصرار كبير، ولكن سيكون إصرارهم مرّة أخرى أكبر على ردّ مظالم السلطان ولاّة دمشق ثمّ بغداد والتصدّي لابتزاز خيرات أهلها وخاصّة احتقارهم لجنس البربر وتهميشهم لدورهم في تحقيق التوسع وإقامة اقتصاد العصر.

ولعلّ ابن عذارى في بيانه المغرب يكفي حاجتنا لتعديد تجاوزات ولاّة المشرق وعمّالهم وأعوانهم وهو ما أدّى لرسم حركة أو ثورة في كلّ سنة من سنوات القرن الثاني والثالث للهجرة هذا علاوة على الدّعوة السّارية لاعتناق المذاهب والتي كانت تمتدّ امتداد الهشيم لتلحق القبائل البربرية أما مع هذا أو ذاك.

وإذا كان المغرب كلّه مجال حركة وثورة، فستنحصر على مغرب الجبال كمجال خصوصي تجتمع فيه أبعاد محلّية وإقليمية، تشكّل في توافق أداءها، منظومة لعالم كامل أسقطته الدراسات والبحوث لا لشيء سوى إدّعاء الخوف على الأمة من الانقسام وركوب مسار الأقلّيات.

فإذا حصرنا القول في مكانة الجبالية من البربر في تاريخ إسلام المغرب في العهود الوسطى حسب التعقيب الافرنجي، نعلم أن الأستاذ "جهان ديزانج" قام منذ الستينات بإعداد مصنّف للقبائل البربرية Catalogue des tribus berbères وهو في الواقع ظلّ لدراسة "غبريال كامبس" حول البربر الذي أخرج "ديزانج" أسماء القبائل التي ذكرها وحقّق في أصولها في المدوّنتين اليونانية اللاتينية ويمثّل هذان العملان المحطّة التي بنى عليها "مرسال بنابو Marcel Benabou" مواقفه حول المقاومة البربرية للرّومنة، ولكن لبناء جسر التواصل بين البحوث التي تهمّ البربر في الفترة القديمة والعصور الوسطى كان لا بدّ أن تكون قراءتنا لنأخذ بعين الاعتبار ما توصلت إليه مدوّنة العرب في تقدم البربر من الأصول إلى الإسلام في العصر الكلاسيكي. وقد حاولت دراسة هذا المكتوب العربي في عمل نشر في أول التسعينات ووصلت إلى نتيجة قائمة وهو أن العرب هم أكثر من يجهل تاريخ البربر بل أن المشارقة، ولا أخشى التعميم، يبلغ بهم الجهل لبربر المغرب إلى حدّ تشويههم وتقديمهم في صور شنيعة.

ونقول هنا أنّه لولا ما قدّمه كتّاب المغرب من ابن عذارى إلى ابن خلدون من معطيات تعرّي حقائق خطيرة حول علاقة العرب بالبربر لبقي الأدب التاريخي يتخبّط في زيف

الروايات المشرقيّة وبطلانها. وجاءت الحاجة أكيدة لتقديم جداول وخرائط تهمّ هذه الفترة حول استقرار البربر وأصولهم وفروعهم وأمكن وضع شجرة نسب لهذه القبائل تكفي حاجة المؤرّخ ليدعم ما قدّمه ابن أبي زرع والفاسي من أن عالم البربر لا يختلف في تركيبته الاجتماعية ونمطيّة حياته اليومية عن عالم العرب في حضر موت أو همدان فعندما نتناول عالم القبائل الجبليّة في ونشريس والحضنة والأوراس وتبسة وجبال القبائل حيث كانت تعيش أضخم أجزاء كتامة منذ فجر الإسلام نتبيّن أنّ هذه القبيلة لم تغيّر شكل تعاملها السياسي مع حلول الدين الجديد فأبقت على نظامها التحالفي الكنفدرالي، وتحالفت مع صنهاجة في أحقاب طويلة من القرن الثاني الهجري وما بعده، وقد امتدّت تحالفات كتامة لتشمل زوارة. ويعتبر الأستاذ ابراهيم الزروقي في كتابه "إمامة تاهرت الدولة الإسلامية الأولى في المغرب" أن لهذا الحلف بين جبالية كتامة وصنهاجة الأثر المباشر لقيام دولة الرستميين.

وكتامة قبيلة نموذجيّة في صورة قبائل المغرب الجبليين، كانت تعيش على النقلة من الجبل صيفا إلى الهضاب والسهول شتاء، ومعلوم أن الطريق الطبيعي لخطّ كتامة "ورقلة – بسكرة – قسنطينة" كان مجالا يعجّ بالحركة تجوبه القوافل التجارية وتنتشر فيه القوى القتالية لهذه القبائل لفرض نفوذها الجبائي. وكان مركز نفوذ كتامة في مغرب الجبال الوسطى تيفاش TIFAS بجبال سوق هراس مع امتداد فروعها بجبال القبائل وونشريس حيث تختلط بزواوة. وعموما تنتشر كتامة بين قسنطينة وبجاية بجبال جيجل وجبال جرجرة وجبال الحضنة وجبال نمامشة والأوراس وهو مستقرّ قيادتها منذ العهود القديمة على حدّ قول زروق.

ونبقى مع كتامة حيث تذكر المصادر توسع هذه القبيلة في جبال الحضنة إلى نفزاوة وقسنطينة وهو عالم كامل من الصحاري والجبال والهضاب العليا يجعل السلطة الرسمية للقوى التابعة للخلافة تسيطر على أشرطة ضيّقة في اتّجاه الساحل مع سيطرة على المدن والقرى الواقعة على طريق المغرب والأندلس مقابل استقلال حقيقي لهذه الربوع الجبلية. وهنا نحتاج إلى إعادة خرائطنا التاريخية التي تسقط في التعميم ولا يوافق مضمونها ما في المصادر من مادة مفصلة أحيانا أخرى. لقد كانت كنفدرالية كتامة وصنهاجة من القوة قبل حصول الافتراق والحروب أنها جعلت جلّ القبائل البربرية الصّغرى تنضمّ إليها وإلى مذهبها خاصة بعد أن أصبحت الصفريّة والاباضية متقاربتين بحق تلاشي الشدّة في المذهب

بعد أن ضعف مدّ النكارية بعد القرن الثالث للهجرة فأصبح الفكر الخارجي يمثّل منظومة متكاملة تمثّل في جوهرها تعاليم الاباضية باعتباره المذهب المدوّن أكثر من غيره من جملة مذاهب الخوارج فصارت أحكام القضاء والتعامل والأحوال الشخصيّة متقاربة بل في كثير من الأحيان منسجمة فلا نجد في أصداء ما ترجم من المخطوطات أثر الاختلافات كبرى بعد القرن الثالث للهجرة.

وقبائل الجبال المغربية ليست جيوشا ومقاتلة ووغى فحسب إنّما تبيّن المصادر أنّ هذا العالم يزخر بالأنشطة في شتّى مجالات الحياة. فبربر الجبال عالم ينبض بالحياة الجماعية ويكرّس كل مظاهر المجتمع المتكامل.

فالإشارات التي يقدّمها "الشماخي" في كتاب السير الذي عني بتحقيقه الأستاذ "محمد حسن" حول أهل جبل نفوسة من جبال ليبيا اليوم تؤكّد أنّهم كانوا في زمن الرستميين وما بعده يعتمدون على دورة الجبل في الزرع والتشجير وتربية الحيوان، يعيشون على قدر كبير من الكفاف ويوفّرون حاجتهم من محيطهم العسير بكثير من العناء لكن مع قدر فائق من الانسجام.

وفي سياق آخر، ودائما من أجل دعم قدرة الجبالية على خلق دينامية داخلية توظف عناصر محيطها للايفاء بحاجيتها ضمن نظام اجتماعي صارم يمنع من الثراء الفاحش وبرفض الفقر المدقع، فيذكر "البكري" و"ابن خلدون" فيما جمعه " الفاسي محمد العربي" في القرن العاشر للهجرة، في مرآة المحاسن في أخبار الشيخ أبي المحاسن حول حياة مكناسة فيقول: «اختارت هذه القبيلة شفا حرف سحيق المهوى» وكانت مركز علم بل بلغت حسب "الفاسي" درجة عالية من الاستقلال عن السلطة في كل الميادين إذ كانت للقبائل الكبرى مخابئ وملاجئ وحصون وأسوار بالجبال يقابلها قصور ودور في السهول.

وقد بيّن "عبد الوهاب بن عبد الرحمان بن رستم" منذ القرن الثالث أدلّة بسط البربر نفوذهم بقوّة المال والعدد، بقوله: «إن هذا الدين، ويقصد المذهب الاباضي، قد عظم قبل كل شيء بفضل سيوف نفوسة وأموال مزاته». ونحن نعلم أن هذه القبيلة كانت منتشرة جنوب الجزائر وتونس وليبيا تقوم بالتجارة بين القبائل وتضمن موفور الدخل وغدق الرزق.

معنى ذلك أن بربر الجبال ليسوا سيوفا مقاتلة فحسب إنّما امتطوا خيولهم وإبلهم وجابوا البلدان لخلق أسباب الرزق.

ويحدّثنا "ابن حوقل" في صورة الأرض عن برغواطة يقول: «وفي برغواطة أمانة وبذل للطعام وتجنب للكبائر والحرام والمحظورات من الاثام وقد يصل إليهم أهل أغمات والسوس أيضا بالتجارة وكذلك قوم من سجلماسة وبلدهم بلد مستقلّ بنفسه عن الحاجة إلى ما في غيره، وفيهم جمال بارع وبأس وصبر على القلا، والمراس».

وابن حوقل ينسف بهذه المعاينة والشهادة في القرن الرابع للهجرة قسما كبيرا مما تضمنته المدوّنة العربية من أبشع الصور عند وصف البربر وأخلاقهم.

ونحن رغم يقيننا من قيمة ما قدّمه ابن خلدون من معارف ومعطيات حول البربر لا يضاهيه فيها حجما ونوعا كان من كان من المغاربة والمشارقة، إلا أننا محمولين للموضوعية والحقيقة على كشف شدّة "ابن خلدون" على البربر عندما يتعلّق الأمر بمقارنة مقامهم بالعرب وخاصة فيما اتصل بأصل العصبية لقيام الدولة ففي كتاب "العبر" يجبر هذا السياق "ابن خلدون" على كشف احتقاره لهذه الجموع فيقول عمّن أسماهم «أصحاب القبائل والعشائر والعصبيات والزحوف والحروب... واتخاذ الآلة ما يسخر منه من يشاهد أحوالهم لما اتخذوه من شارات الملك التي ليسوا لها أهل إنما دفعهم إلى ذلك نقص الدولة والتحام بعض القرابات حتى صارت عصبية... ووقع ذلك بافريقية لهذا العهد في آخر الدولة الحفصية لأهل بلاد الجريد من طرابلس وقابس وتوزر ونفطة وقفصة وبسكرة والزاب» إلى أن يقول: «وقد يحدث التغلب لبعض السفلة من الغوغاء والدهماء» (ابن خلدون، العبر، ج2، ص672-674).

ولست هنا بصدد نقد فكر "ابن خلدون" فقد تعدّدت منابر الإشادة والمدح والتقديس لهذا العلامة عن علم وعن جهل، بل أريد فقط أن أقول بأن الموقف الخلدوني من تاريخ العامة والسواد والشعوب المستعجمة والأعجمية يميل إلى التحقير والدونية وهذا شأن لم يستطع "ابن خلدون" إخفاءه رغم التزامه في المقدّمة بالموضوعية والتمحيص والتحقيق ونبذ الذم والقذف.

أما إذا نظرنا إلى مغرب الجبال في علمهم وثقافتهم فيقدّم "الشماخي" روايات مطوّلة عن سموّ سكّان جبل نفوسة، وكثرة علمهم، وشدّة ورعهم وتعبّدهم وتوفيرهم الكهوف للعبادة وتعليم القرآن وفقه المذهب (شماخي ص83) ولعلّ مما بيّن رسوخ رجال العلم على المبدأ وعلى المذهب ما نقله "الشماخي" في وصف أهل نفوسة لأبي زكرياء التركيتي قولهم: أبو زكرياء هو الجبل والجبل هو أبو زكرياء (ص89). ونكاد نقول عند القيام بجرد

قائمة علماء نفوسة في كتاب السير، أن عددهم يفوق عدد حملة العلم ما ذكرته المصادر عن أعظم مدن بلاد الإسلام في الشام أو في الأندلس.

لقد أقام البربر الجبالية ما يشبه "النظام التربوي" يقوم على التطوع على الصورة التي بقيت في وادي ميزاب على يد العزابة حيث تفرض نخبة المجتمع على الناشئة حفظ القرآن والكتابة كأقلّ ما يجب أن يكتسبه المرء. وقد كان هؤلاء المتطوعون يشبهون إلى حدّ ما نظام الرهبنة في المسيحية يخدمون المجموعة ويعيشون على الكفاف والزهد بما يحاكي المتصوفة ويسخّرون كلّ طاقاهم لخدمة مجتمعهم على قاعدة الطاعة لأولي الأمر وتحكيم الشيوخ باعتبارهم حكماء القوم وذاكرة المجموعة.

إنّنا ونحن نتحدّث عن إيمان مغرب الجبال وإسلامهم لا ننكر حقيقة بروز ضروب من الهرطقة وإعادة إفراز أنماط من الثقافة المحلية في صلب الإسلام بالذات. وكما ورد في المقدمة فإن الجبال كانت في المشرق كما هو في المغرب، ملجأ الفرق والملل والنحل كما حاولت تقديمه في كتاب صادر بهذا العنوان.

لقد انتأت الأقليات هذه المواطن القصيّة وسقطت في عزلة جعلتها تعيد إنتاج موروثها الذهني والفكري بحكم انعدام اتصالها بالفضاءات المدنية. فحافظت هذه النماذج الجبلية على أنساقها الداخلية بحكم توفّر مجال خصوصي لأداء طقوس وإنتاج لغة ولهجات تؤصّل موروثها من جهة وتعمّق الهوّة مع عالم التواصل والتلاقح وتبادل الثقافات.

فالجبال النائية عالم عزلة كانت في المغرب الوسيط ميدان رفض الآخر والتصدّي للمثاقفة وبالتالي عالم التطرّف بحكم شظف العيش وقساوة ظروفها. ووجب هنا التمييز بين عالم الجبال المتكامل حيث القبائل الضخمة والكبرى، والجبال النائية حيث القبائل المعزولة، إذ عثرنا في المصادر على كثير من مظاهر الشذوذ في حياة هذه المجموعات تمظهرت في بروز الهرطقات Les hérisis من ذلك أن جبل حميم وسكانه، بنو وجفلان، من البربر في جبل بمكسة برز في قومهم نبي وهو الذي أعطى اسمه للجبل، يقول "البكـــري: «فأجابه بشر كثير وجعل لهم صلاتين عند طلوع الشمس وعند غيابها. ووضع لهم قرآنا بلسانهم، وكانت أخته ساحرة...».

كما ظهر في بلدة غمارة عند بني شداد نبي يستعمل أسنان الحيوانات ليتنبّأ ولعلّه كان يطالب الاتباع بالذبائح كما هو سائد في عالم الأولياء والمناقب وتتعدّد الأمثلة، والذي يهمّنا في معرض حديثنا عن الوضع الثقافي والذهني لأهل الجبال في العصور الوسطى أن

مجال الكهوف والشّعاب الوعرة يسمح بتنامي التشكيلات الخصوصيّة، إذ يترك للشذوذ وقتا للبقاء والرسوخ.

والمغرب لا يختلف في هذا السياق عن المشرق إطلاقا، الذي كان بدوره مسرحا لقيام الهرطقات والفرق الشاذة وهي هامش الإسلام وأطرافه المحتضنة لرواسب الذهنيات والعقليات التي ورثها عن الثقافات السابقة له، وهي بلا شك ذات مخزون عريق وعميق وثري.

وفي كلمة نقول في الختام، أن جبال المغرب في العصر الوسيط وعلى عكس الصورة التي تقدّمها بعض القراءات الشرقية والاستشرافية على السواء من موقع الخلط أو الجهل للمصادر، لم تكن فضاءات مريعة وشاذة إلا في حالات نادرة، وإنما ساهم معرب الجبال والجبالية كمجال أساسي استراتيجي في احتضان أعرق القبائل وكان أهل هذه الفضاءات يتصرفون في كل الفترات التاريخية كقوى مهيكلة تحتكم إلى مؤسسات عريقة تقوم على أنظمة قبلية لا تختلف في شيء عن نظيرها في المشرق بل والتاريخ شاهد على ما نقول، فعندما كانت القبائل الأوربية في العهد النوميدي تمارس دور الدولة كان العرب في شبه الجزيرة والحجاز يعيشون في شتاة البداوة قريب من المشاعية.

لقد برهنت المصادر على قلتها بأن البربر الجبالية تصرفوا في كل الحقبات التاريخية بما فيها الأزمات من موقع الوعي بالذات وإدراك القدرات، ويكفي استعراض قائمة الدول التي ظهرت من أبناء المغرب من الرستميين إلى الوطاسيين والمرنيين حتى نتأكد من الحنكة السياسية والقدرة العسكرية لهؤلاء الجبالية فقد شيّدوا الدول وأقاموا الحضارات وبعثوا اقتصاد محلّي يقوم على دورة متناسقة ومتكاملة بما توفر لديهم من وسائل.

فالمغرب الجبلي صميم عريق في أصالته، لم يستطع الغزاة احتراقهم لا في المعنى المادي ولا في البعد المعنوي إلى زمن غير بعيد كما يقرّ به العثمانيون.

ورغم أن مسألة استعراب المغرب لم تحض بالدرس والفحص الكافيين لتقديم قراءة واضحة في هذا الصدد، فتقول أن هذه الربوع الشامخة من مغرب الصمود عبر الأزمنة، يمثّل بالنسبة للمؤرّخ والمفكّر مستودعا للمعارف ومخزنا للتراث البربري ومرفأ للأقليات التي حافظت على نقاوة نسقها وهي مرجعيّات مازالت تنتظر وصول الدارسين الانثروبولوجيين والسوسيولجيين ليفتحوا صفحات حول مغرب الأمس لعلّهم بذلك يساعدون المؤرّخ على فهم مغرب الأمس.

كتب النوازل والأحكام مصدر للتاريخ الاجتماعي العصر الزياني نـموذجًا

د. بوبة مجاني

– جامعة منتوري قسنطينة –

لا يزال الكثير من حلقات التاريخ الزياني الاجتماعي مفقودة نظرا لاهتمام المؤرخين بالتاريخ السياسي والعسكري فقط. فلقد انصب اهتمام المؤرخين على أصحاب العروش والتيجان وغيبت شرائح وطبقات المجتمع من العامة مكتفية بتسجيل أحداث الجيوش غازية أو مغزوة. وبالتالي تقف هذه المصادر عاجزة أمام كثير من الإشكاليات المطروحة.

ومع تطور حقول المعرفة التاريخية بلجوء الباحثين إلى مصادر جديدة، منها كتب الفقه والأحكام والنوازل التي لا يمكن تجاهل إسهاماتها في إغناء المعرفة التاريخية، بدأت تظهر تغيرات حاسمة في الدراسات الاجتماعية سواء على مستوى الأحداث أو المناهج.

إن هذا النوع من المصادر وضع في متناول الباحثين مادة مصدرية صادقة تتعلق بالجوانب الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والنظم لا نجدها عند أصحاب الحوليات، بل حتى الجوانب السياسية تناولتها هذه المصادر من زاوية ومنظور مغاير للذي عالج به مؤرخو الأخبار السياسية والعسكرية وتاريخ الأسر الحاكمة.

إن المادة المصدرية في هذا النوع من المضان تعد من أثبت وأصدق الأخبار التاريخية لأنها صدرت عن واقع عياني معاش. كما أن معظم موادها موجهة إلى رصد أحداث اجتماعية غيبتها مصادر التاريخ السياسي والعسكري التي اهتمت بالحركة السياسية والعسكرية دون أي اهتمام بحركية ومتغيرات المجتمع. من هذه العلاقة الجدلية بين حركية السلطة السياسية من ناحية وحركية المجتمعات من ناحية أخرى يمكن التعويل على كتب الفقه في رفع الحجب عن مجتمعات ما بعد العصر الموحدي، التي عاصرت تراجع الحضارة الإسلامية وبروز القوى المسيحية.

وهذه الدراسة محاولة لقراءة التاريخ من خلال النص الفقهي، ورصد حركية التاريخ من خلال حركية النص الفقهي. غير أن الدارس يواجه في بعض الأحيان بثبوت النص

الفقهي وتكراره في مجتمع حركي، وهذا دليل على ثبوت العقل الفقهي وتوقفه عن الاجتهاد وهو ما دفع بالمازوني لتأليف مهذبه.

وفي بعض الأحيان يظل النص يتشكل مسايرة لحركية المجتمع وهذا عندما يصطدم النص بالواقع، وما لجوء المؤرخ إلى الأحكام أو النص إلا أنها نتاج عن هذا الاحتكاك[1].

ومن هذه المصنفات الفقهية العائدة إلى العصر الزياني التي رصدت لنا ثبوت النص وحركته وكذلك حركية المجتمع، كتاب في الأحكام لأبي يحيى موسى بن عيسى المغيلي المازوني[2] (ت 833 هـ / 1429-1430م) الموسوم بـ: "المهذب الرائق في تدريب الناشئ من القضاة وأهل الوثائق. جمع فيه كثيرا من فروع الفقه المالكي كانت حلولا للمشاكل اليومية التي تعيشها العامة من الناس في عصره، فاحترق بذلك صمت الحوليات التاريخية.

ولد أبو يحيى موسى في قرية مازونة التي اشتهرت في العصر الزياني بكثرة فقهاءها وعلمائها ومتصوفتها، وتقع هذه القرية إلى الغرب من مدينة الجزائر العاصمة وتبعد عن مدينة الشلف إلى الغرب بحوالي 60 كلم[3].

إننا لا ندري متى ولد المغيلي الذي ينسب إلى قبيلة مغيلة البترية إحدى بطون قبيلة زناته، قبيلة السلطنة الزيانية وعصبيتها، من أسرة علم وفقه درس في قريته وبها تولى خطة القضاء التي توارثتها أسرته أبا عن جد، فوالده عيسى كان قاضيا بها[4] كما تولى هو كذلك ذات الخطة بها وتولى ابنه الذي كني به أبو يحيى بها القضاء كذلك وهو صاحب النوازل المشهورة التي لا تزال مخطوطة "الدور المكنونة في نوازل مازونة".

لقد استمد يحيى نوازله وأحكامه من مهذب والده كما يشير إلى ذلك في مقدمة درره، كما عب من هذا المصدر أشهر كتاب النوازل المغاربة على الإطلاق الذين أخذوا عن المازوني الابن، أبو العباس الونشريسي (ت 914 هـ / 1508م) في معياره. وبالتالي يكون المهذب هو الأصل الذي اعتمد عليه أصحاب كتب الأحكام والنوازل وأخذوا منه مواد كتبهم.

وعلى الرغم من هذه الأهمية إلا أن أبا يحيى لا يزال مغمورا لا يعرف الكثير من الباحثين المهتمين بتاريخ المغرب مصنفه هذا وغيرها من مصنفاته التي لا يزال البعض منها مفقودا والبعض الآخر مخطوطا. ومن المصنفات المخطوطة "صلحاء وادي الشلف" أما

المفقودة فهي "ديباجة الافتخار في مناقب أولياء الله الأخيار" و"حلية المسافر وآدابه وشروط المسافر في ذهابه وإيابه"[5].

ألف موسى بن عيسى مهذبه وكما جاء في مقدمة المخطوط ليكون مرجعا للناشئ من القضاة وكتاب الوثائق، يعودون إليه في أحكامهم، ودافعه في ذلك أن خطة القضاء والوثائق في عصره تسلط عليها أصحاب البوادي الجاهلين بالأحكام "فسامها كل مفلس وتسلطوا بذوي المناصب السلطانية لغلبة السلطان". كما أن ضعف السلطنة الزيانية وانحصار سلطتها على البوادي والأرياف التابعة لها، جعل القضاة عاجزين عن اختيار من يستحق خطة القضاة[6].

لقد تبرم المازوني من ثبوت النص بسبب جهل قضاة عصره، ومن عدم نصرة السلاطين لقضاقم، وغضهم الطرف عما يصدر من عمالهم بانتهاكهم حرمة القضاة بينما الفقهاء لم يناصروا بعضهم بعضا[7].

إن الناظر في دواعي تأليف هذا الكتاب يتبين له مدى أهمية هذا المصدر وما يحتويه من مادة خيرية لا نجدها عند غيره، فهو أساسي لدراسة الخطط والوظائف الدينية خصوصا في فترة ضعف السلطنة الزيانية وتدهور أحوالها وهو ما تسكت عنه كتب التاريخ العام التي تهتم بالتاريخ السياسي والعسكري فقط بتسليطها الأضواء على توسع الحفصيين ومعاودتهم غزو تلمسان في عهد السلطان أبي فارس عبد العزيز (796-837 هـ / 1393-1433م) وخليفته السلطان أبي عمرو عثمان 839-893 هـ / 1435-1487م) دون الربط بين الضعف السياسي ووهن الإدارة وعجزها عن القيام بدورها.

في هذه الظروف عاش المازوني، فكتب عن عصره كفقيه وقاض، مبرزا انعكاس الأوضاع السياسية على الجوانب العلمية والإدارية. فالسلطة التي أصبح سلاطينها غير قادرين على التحكم في الإدارة إلى جانب جهل علماء عصره بالقواعد الفقهية هما اللذان دفع به إلى تأليف مهذبه ففي مقدمته وعندما تحدث عن العلم وفوائده، وصف قضاة عصره بالجهل خصوصا قضاة البادية فهم الذين طالهم نقده[8].

ومن القرائن التي تنهض دليلا على تفشي الجهل وجلوس الجهال إلى الفتيا وتوليهم خطة القضاء والشهود والوثائق ما جاء عند معاصره أبي عبد الله محمد بن القاسم بن سعيد العقباني (ت 871 هـ / 1467م) في كتابه "تحفة الناظر وغنية الذاكر في حفظ الشعائر

وتغيير المناكر"[9] فالعقباني كنظيره المازوني جلوس الجهال للقضاء والفتيا عنده من المناكر وعظيم النوازل التي يجب تغييرها[10].

من هذا العرض السريع لدوافع تأليف المهذب تبدو لنا أهميته جلية، فلقد عالج فيه وكغيره من فقهاء عصره ومن زاوية فقهية تردي الأوضاع العلمية والإدارية في السلطنة الزيانية في قرنها الأخير، وحتى لا تستفحل الظاهرة ألف مهذبه ليكون مرجعا للناشئ جمع فيه أحكام الفقه المالكي في القضايا الاقتصادية والاجتماعية والعسكرية، ليسهل عليهم الرجوع إليه.

وصف المخطوط:

يقع المخطوط في 234 ورقة من الحجم العادي، مسطرة 27/21 وكتب بخط مغربي واضح سهل القراءة. والمخطوط في حالة جيدة ما عدا بعض الفراغات التي تركت عمدا من طرف الناسخ لعدم فهمه لبعض الكلمات أو الجمل.

أما عدد فصوله فلقد بلغ 233 فصلا وتعود أسباب تقسيمه إلى فصول وليس إلى أبواب إلى تسهيل الرجوع إليه مع التنبيه على بعض الفوائد ليجد الناظر فيه ما يحتاجه من أحكام مختصرة بعيدة عن كل استرسال وإطناب مما يجعل أصحاب الخطط الدينية يستغنون عن كتب الفقه الأخرى[11]. وتحتوي كل ورقة على 31 سطرا وكل سطر به حوالي 16 كلمة.

وخاتمة المخطوط تبين لنا وكما جاء فيها صراحة أنه ملك لشخص يدعى ابن الشاذلي اشتراه بثمن معلوم حوالي سنة 1294 هـ. أما تاريخ نسخه فيعود إلى شهر ذي القعدة سنة 1248.

محتوى المخطوط:

لقد عالج المازوني في مهذبه هذا عدة قضايا اجتماعية واقتصادية ومن القضايا الاجتماعية التي عالجها:

أولا- المرأة:

عرض المازوني لبعض القضايا الخاصة بالمرأة سواء كانت حرة أم أمة ومن هذه القضايا أحكام الشرع في زواج من تنتقل من النساء من الأرياف إلى المدن مبرزا حرية التنقل مع ضرورة تقضي أخبار المتنقلات ومعرفة كل ما يتعلق بحياتهن حتى يكون زواجهن شرعيا[12].

كما عرض كذلك للعلاقة بين الشرف والزواج ودور ذلك في تحديد الصداق ذاكرا أرقاما ومبالغ تترواح ما بين ربع دينار وأربعة آلاف دينار مما يبين أن صداق المرأة الشريفة غير صداق المرأة العادية، فالشرف كان هو المعيار الذي يرفع من قيمة الصداق أو ينقصه، وبالتالي الطبقة الاجتماعية التي تنتمي إليها المرأة هي التي تتحكم في تحديد صداقها.

كما أورد كذلك أخبارا غاية في الأهمية تتعلق بمراسيم وعادات الزواج في المجتمع الزياني فيذكر أن عصر يوم الجمعة وشهر شوال بالذات هو أفضل الأيام والشهور للزواج لأن الرسول صلى الله عليه وسلم تزوج عائشة رضي الله عنها في هذا الشهر(13).

ثانيا- طبقات المجتمع وشرائحه:

يحتوي هذا المخطوط على مادة خبرية هامة تتعلق بفئة العمال مثل استئجار الأطفال للعمل في الحقول وفي طحن الحبوب(14).

وفي إطار الإستئجار دائما يتحدث كذلك عن استئجار الخدم للخدمة في المنازل والمزارع أو لبيع بعض المنتوجات. ومن خلال عقود الاستئجار هذه يمكن للدارس أن يتعرف على طبيعة العمل وما يقابله من أجرة وكذلك مدة العمل إن كان موسميا أو دائما. والملاحظ أن الاستئجار غالبا ما يكون في المواسم مثل موسم الحصاد أو عصر الزيتون أو حراسة المنتوج بعد جنيه(15) إلى جانب ذلك يجد الدارس في المهذب أحكاما تتعلق بتعويضات المستأجر في أعمال غير مستأجر لها، فإذا استأجر مثلا للحصاد هل يمكن أن يستخدم في عمل البيت كالكنس والعجن وغير ذلك من أعمال.

ومن القضايا المتعلقة بالاستئجار كذلك والتي تساعد على دراسة المجتمع استئجار المعلم لتعليم الصبيان جزء من القرآن الكريم لشهر أو سنة مقابل أجرة تعرف بالحدقة والتي لا تزال تعمل بها مجتمعات البوادي في كثير من مناطق بلاد المغرب(16).

كما أن الاستئجار يمكن أن يكون لتجويد القرآن كذلك أو الكتابة أو تدريس الفقه والفرائض والنحو(17).

إلى جانب اسئجار المعلمين عرف المجتمع الزياني في عصر المازوني استئجار الكتب للذين لا يملكون ثمن شراءها(18) مما يساعد على تحديد المستوى الاقتصادي لفئات المجتمع وطبقاته وشرائحه.

ومن فئات المجتمع التي وقف عندها كثيرا المازوني في مهذبه، فئة الفقراء من صناع وحرفيين الذين لا يملكون وسائل الإنتاج فالأحكام الشرعية ضبطت وقننت استئجار هذه الوسائل من كبار الحرفيين والصناع.

ومن هذه الفئات الصناع والفلاحين الذين يستأجرون الآلات التي كانت تستخدم في عهد المازوني في الفلاحة وهي المكاييل، الميزان، الفؤوس، المسحات، المنشار[19].

كما كانت هذه الفئات الفقيرة كذلك التي لا تمتلك كل مستلزمات البيت تلجأ إلى إستئجار بعض هذه اللوازم عند الضرورة مثل القدور والصحاف والمواعين وغيرها[20].

إن هذه الأحكام تسعف الدارس في تحديد مستوى كثير من شرائح المجتمع الزياني سواء كانت في المدينة أو الريف كما تمدنا كذلك بمعلومات دقيقة عن الأسرة والبيت وما تحتويه من أثاث ووسائل العيش في هذه الفترة.

أما استئجار الأطباء فيبدو أنه شمل كثير من الفئات والشرائح التي تستأجر الأطباء لعلاج المرضى ويوضح المازوني من خلال هذه الأحكام أن الطبيب المستأجر لا يأخذ أجرته إلا إذا شفي المريض.

أما فئة العبيد فإن الأسياد كانوا يستأجرونهم لغيرهم لسنوات، مع تحديد ما يؤجر له هذا العبد من قبل سيده والمستأجر[21].

ومن القضايا الهامة التي كانت موضع نقاش في عصر المازوني قضية البداوة فلقد عالجها في مهذبه ومن زاوية فقهية وهي القضية التي نظر لها معاصره ابن خلدون في مقدمته.

إلى جانب ذلك عالج المازوني من خلال الأحكام الشرعية العلاقات الاقتصادية بين بلاد المغرب ونصارى الأندلس، فلقد عرض للمتاجر التي لا يجوز توريدها إلى العدو لأنه تعين على التغلب على المسلمين مثل النحاس لأنه يستخدم في صنع الطبول وكذلك الحرير والشمع والقطران والزفت والسروج واللجم والمهاميز والصوف لأنها من وسائل القتال[22].

إن تحديد هذه المواد التجارية في التعامل مع نصارى العدو يبين لنا البضائع التي كانت يأخذها النصارى من بلاد المغرب. كما أن المازوني لم يغفل الأقليات الدينية في المجتمع الزياني فذكر الضوابط والأحكام الفقهية التي تحكم علاقاتهم بالمسلمين مثل بيع الخمر في المساكن أو الحوانيت التي يستأجرونها من المسلمين[23].

ومن القضايا كذلك التي عالجها المازوني بعض الظاهر الاجتماعية مثل السرقة وقطع الطريق الأمراض والأوبئة المدن ونظافتها.

والنتيجة التي يمكن أن نخلص إليها أن هذا النوع من المصادر يعد أساسيا لدراسة المجتمعات لأنه يوفر لنا معلومات دقيقة يمكن أن نفحص بها كثير من قضايا المجتمع التي لا تزال غامضة.

الهوامش

(1)- عبد الجواد ياسين: السلطة في الإسلام، العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ، المركز الثقافي العربي، ط1 الدار البيضاء، بيروت 1998 / 34.

(2)- أنظر ترجمته عند أحمد بابا التنبكتي، نيل الابتهاج بتطريز الديباج، طرابلس، ليبيا 1989 / 637، محمد الحفناوي، تعريف الخلف برجال السلف، بيروت / 184، محمد بن مخلوف: شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، دار الكتاب العربي، بيروت / 265، توجد نسخة منه في المتحف الوطني سيرتا.

(3)- حول مازونة أنظر: ليون الإفريقي: وصف إفريقيا، المملكة العربية السعودية / 407.

(4)- المهذب، ورقة 5 ظ.

(5)- أحمد بابا التنبكتي: المصدر السابق / 637، محمد الحفناوي، المصدر السابق / 184، محمد بن مخلوف: المصدر السابق 265.

(6)- التنبكتي: المصدر السابق، 605، عادل نويهض: معجم أعلام الجزائر، بيروت 1970 / 281 ويسمي هذا المخطوط بـ: "الرائق في تدريب الناشئ من القضاة وأهل الوثائق"، الونشريسي: الوفيات / 150.

(7)- المهذب: ورقة 199 و.

(8)- نفسه ورقة 99 ظ.

(9)- نفسه ورقة 2 و.

(10)- حققه علي شنوفي ونشره المعهد العلمي الفرنسي، دمشق، 1967.

(11)- نفسه / 255-262.

(12)- المهذب: ورقة 2 و.

(13)- نفسه، ورقة 212.

(14)- نفس الورقة.

(15)- نفسه، ورقة 209 ظ.

(16)- نفسه، ورقة 211 ظ.

(17)- نفس الورقة.

(18)- ورقة 209.

(19)- نفس الورقة.

(20)- ورقة 208.

(21)- نفس الورقة 34 ظ.

(22)- نفس الورقة 199 ظ.

(23)- نفس الورقة 199 و، ظ.

الأحوال الصحية لسكان تلمسان في عهد بني زيان

(تأثير الأمراض والأوبئة والكوارث الطبيعية والأزمات السياسية على السكان)

د. عبد العزيز فيلالي

- جامعة منتوري قسنطينة -

موقع تلمسان وعدد سكانها:

تتميز مدينة تلمسان، بموقع جميل بين البساتين الكثيرة والحقول الواسعة، وتحيط بها السلاسل الجبلية التي تتوفر على المناجم المعدنية والمياه الغزيرة، فهذه العناصر جعلت تلمسان تتصدر مدن المغرب الأوسط، حتى صارت عاصمة للدولة الزيانية، استقطبت اهتمام الناس وأصحاب رؤوس الأموال، واليد العاملة من المناطق المجاورة والبعيدة، وحتى الأجنبية منها فهيأت هذه الخصائص المجتمع التلمساني إلى نقلة حضارية متميزة، بسبب الدورة الاقتصادية والتجارية والنهضة الثقافية والعلمية المعتبرة، التي أصبحت تحتلها في المغرب الأوسط وكذا لوجودها على الطريق البري الرابط بينهما وبين موانئها من جهة، وبينها وبين عواصم المغرب الكبير حتى إن الجغرافي البكري اعتبرها المدينة الأساسية في المغرب الأوسط، ومركز القبائل البربرية، ومكان تلاقي القوافل القادمة من الغرب والشرق والصحراء[1]. بينما جعلها الادريسي مفتاح إفريقية الغربية، والممر الذي يعبر منه المسافرون وسكانها من أغنى سكان المغرب[2].

وتتضمن إحدى رسائل الموحدين، الاعتراف بهذه المكانة، لمدينة تلمسان حيث ذكرت بأنها: «البلدة العتيقة، بل الروضة الأنيقة، جمعت محاسن المدائن منها في مدينة، واشتملت على أكمل عدة ليومي حرب وزينة حشوها السلاح والكراع، وفاخر متاعها لا يضاهيها متاع»[3].

وقد ازداد نمو سكان مدينة تلمسان، بسبب الهجرة إليها، حتى بلغ عدد سكانها في عهد الموحدين نحو 100 ألف نسمة، موزعين بين "أكادير" و"تاكرارت" وتطور هذا العدد إلى نحو 120 ألف نسمة[4]، ثم قفز إلى أكثر من 125 ألف نسمة في العهد الزياني[5] وهي أرقام تدل على تطور عمران المدينة، وازدياد عدد سكانها، ما بين القرنين 7 و8 الهجريين

(13 و 14) الملاديين. بالرغم من الحضارات والاختلالات والتخريب الذي أطال المدينة وهجرة سكانها أثناء الأزمات.

سكن مدينة تلمسان، خلال العهد الزياني، عناصر بشرية من أصول عرقية مختلفة، تمازجت واندمجت مع السكان الأصليين، كالعرب والمسلمين الذين قدموا من الجزيرة العربية ومصر والشام والعراق والفرس، خراسان والاغزاز (الأتراك) والأكراد والاعلاج الصقالبة والعبيد السود ومن الأندلس فضلا عن اليهود والنصارى الذين قدموا من أوروبا وغيرهم ممن حطوا رحالهم فيها، لعوامل وظروف عديدة ، ولأغراض مختلفة، في شكل مجموعات كبيرة أو صغيرة أو فرادى على مرّ السنين، حيث وجدوا المناخ المناسب للمساهمة في المجالات الثقافية والاقتصادية والحربية والسياسية بالمدينة.

إن المتتبع للمصادر الزيانية والمتمعن فيها يـــجدها قليلة الاهتمام بالأمراض والظواهر الطبيعية رغم أهميتها وتأثيرها على صحة الإنسان ونمو السكان والاقتصاد والعمران.

فقد تأثر المجتمع التلمساني بطبيعة الحال كغيره من المجتمعات تأثيرا شديدا، بالكوارث الطبيعية والجوائح والأوبئة والأمراض الفتاكة، وبالمجاعات الناتجة عن الجفاف والإعصار والجراد، وبالأزمات السياسية التي تحدث من حين لآخر، متسببة في حروب مدمرة[6].

فقد تركت هذه الظواهر ثغرات مظلمة في حياة سكان مدينة تلمسان، وشلت حركتهم، وأعاقت تطورهم في بعض الفترات. وعلى الرغم من عدم توفر الاشارات والخصائص الديموغرافية لأهل تلمسان في العهد الزياني، إلا أننا نفترض بأن عدد الوفيات بسبب الكوارث والأزمات كان مرتفعا في مدينة تلمسان.

لقد ساعد – بدون شك – على ارتفاع عدد الوفيات بتلمسان سوء التغذية والأمراض الوبائية التي تفاجئ السكان من حين لآخر، والأمراض المتوطنة وقلة الوعي الصحي وخاصة عند العامة من الناس، وفي أوساط الطبقة الفقيرة، لانتشار الأوبئة الفتاكة وقلة النظافة نتيجة الظروف الاجتماعية والاقتصادية التي يمرون بها، وتقلب أحوال المعيشة وحرية تنقل الإنسان والحيوان على نطاق واسع، بين المدن بدون شروط صحية وحواجز حدودية، كما هو الشأن في الوقت الحاضر، وعدم توفر الرقابة الصحية الدائمة، على الرغم من وجود أطباء وحكماء وممرضين وبيمارستنات، للمعالجة والتمريض. فقد كان النازحون والمسافرون يدخلون مدينة تلمسان ويقيمون فيها متى شاءوا، وهو الأمر الذي ساعد إلى حد كبير على انتشار الأمراض المعدية الفتاكة وانتقالها وسريانها.

الأمراض المتوطنة:

أما الأمراض المتوطنة، التي عرفها المجتمع التلمساني وكانت شائعة بمدينة تلمسان، فقد حصرت بعضها وثائق زيانية يمكن الإكتفاء بها على سبيل المثال فقط، فقد أشار محمد بن مرزوق الخطيب في مجموعه إلى عدة أمراض نذكر منها ما يلي:

مرض البلعوم (الحنجرة) الذي ينجم عنه التهاب الحلق وتورمه فترتفع درجة حرارة المريض[7].

وكذا مرض الذبحة أو النـــزلة، وهي أمراض صدرية تسبب للمريض ضيقا في التنفس، ومرض الزكام والسعال الديكي وغيرها، وأشار ابن مرزوق أيضا إلى مرض الدماميل والأورام[8]، التي كانت منتشرة بتلمسان، وقد عانى منها مؤرخنا هذا أوقاتا صعبة كثيرة، ومرض الاسهال خاصة بين الأطفال، ومرض الشكية والكند[9] ومرض القرع، الذي كان منتشرا بصفة خاصة عند الأطفال والنساء[10]، وعرف أهل تلمسان الصداع وهو مرض يصيب الرأس لكن بدون حمى[11]. كما تكثر أمراض الأسنان لأن سكان تلمسان كثيرا ما يشربون الماء البارد بعد الحساء الساخن.

وعرف المجتمع التلمساني أمراض المعدة والأمعاء وألم النساء، يصيب الصلب والركبة، من كثرة الجلوس على الأرض[12]. وانتشر مرض في القرن (9) هـــ / 15 م يدعى "داء الافرنج" وهو المعروف بمرض الزهري، في عصرنا هذا، انتقل لأول مرة إلى بلاد المغرب مع اليهود الذين هاجروا الأندلس مضطرين بعد سقوط غرناطة وقد انتشر هذا المرض في الاتصال الجنسي بين اليهوديات والتلمسانيين وغيرهم من سكان مدن المغرب الأوسط[13].

وكذلك لا يخلو المجتمع التلمساني من مرض الأعصاب ولا سيما عند الأطفال والنساء، ومرض الفتق[14] وداء الشاخة[15]، ومرض الدماس الذي توفي به السلطان عثمان بن يغمراسن سنة 703 هـــ / 1203 م[16].

وتتعرض الطبقة الحاكمة والأغنياء في كثير من الأحيان لمرض النقرش ولا سيما منهم الذين يتناولون شرب الخمر، وأكل الدجاج وغيره من الأطعمة الناعمة الشهية[17].

وكان الشيخ أحمد بن مرزوق والد الخطيب قد مرض بمرض أقعده في الفراش أصاب ساقيه وركبتيه ووركيه حتى صار يحمل على الأكتاف، وربما يكون هذا المرض نتيجة شلل بسيط أصابه. وظهرت أمراض الخوانيق ومن أعراضها ضيق التنفس وبقاء الفم مفتوحًا،

وصعوبة الابتلاع وجحوظ العينين وخروج اللسان، وإذا اشتد الوجع ربما تنتفخ الرقبة والوجه ويتدلى اللسان ويحدث هذا المرض من كثرة تقلبات الجو، وشدة البرد المشهورة بها مدينة تلمسان[18]. وأما أمراض "التشنج" و"الرياح الغليظة" فهي أمراض تصيب العضل في جسم الإنسان، فكانوا يعالجونها بالاستحمام في المياه المعدنية الساخنة[19]. وعرف أيضا أهل تلمسان مرض "القولنج" وهو مرض يصيب الأمعاء ويتسبب في التهاب المعدة[20].

وقد تقدم طب الأمراض النسائية والتوليد، تقدما ملحوظا في بلاد المغرب والأندلس، وظهرت كتبا عديدة في هذا المجال أهمها كتاب: "خلق الجنين وتدبير الحبالى والمولدين" للعالم والمؤرخ عريب بن سعد القرطبي، الذي عاش في القرن الرابع الهجري العاشر الميلادي وكان هذا الكتاب يتداوله طلاب الطب، ويعتمد عليه الأطباء في الحفاظ على الأمومة والطفولة وصيانتها، فعرفوا دواء الهيلون في توليد الاناث وهو دواء يعدل البدن ويصلح فساده[21].

وكذلك اكتشفوا دواء ينقي أوردة الرحم ويفتح سدد الأرحام عند النساء اللائي لا تلدن[22] وتوصلوا إلى اكتشاف حقن يحقن بها الرحم منعا للاسقاط.

واعتنوا أيضا بالطفل وبعلاجه، وخاصة في سنواته الأولى، التي تتميز بتعرضها لمختلف الأمراض كالسعال العارض والحصبة والجدري وورم السرة، ومرض الربو العارض وهو عبارة عن جرجرة تحدث في الصدر والحلق لإصابة الرئة وأنابيبها[23]، كما عرفوا علاج مرض الأرق والخوف العارضين للطفل[24]، ومرض الرمد الذي يعرض للصبيان، كما يعرض للكبار وهو انتفاخ الأجفان مع دمع سائل ورطوبة كثيرة وبكاء دائم لفرط ما يجده المريض من ألم وثقل في آلات العين[25].

الأدويـة والعـلاج:

يستند العلاج أساسا على الأدوية النباتية واللقاح والفصد، وبعملية الاسهال وتطهير الأمعاء، والحجامة وهي أكثر أساليب المعالجة شيوعا بتلمسان[26]. وكانت بعض الأدوية التي توصلنا إلى معرفتها من خلال ما وجدناه في النصوص الزيانية، والتي كان المرضى يستعملونها، وتتمثل في الأنواع المختلفة من الأشربة ومن الغرغار، والأدهان وحب الفلفل والبتوع اللبد، وهي عبارة عن عروق لنبات الأنبسون والسكر، يخلط بالماء ثم تقدم شراب للعلاج[27]. والعشاري[28] وحب الزنم[29] وهو دواء يصلح للأمراض التناسلية والجنسية[30]، وحب العروس[31] وهو شراب يعالج الصداع ووجع الأسنان، وعصير العناب والرمان[32].

ومن عادة أهل تلمسان أن يقدموا للمريض مرق الشربة بالدجاج عندما يشتد عليه الزكام والسعـــال[33] وحسو النشا[34] وتتم عملية الفصد عندهم باخراج الدم بواسطة الحجامة، ثم يتناولون بعض الأشربة المقوية، والغرغار، وأدهنة الجروح وشراب الأرجـــوان[35].

وكان العلاج يتم تحت إشراف الأطباء أو في بيمارستان تلمسان المجهز بالوسائل الطبية والبشرية، حيث كان يعمل به موظفين إلى جانب الأطباء والحكماء منهم الكتاب والممرضون والحراس والطباخون، ويتقاضى كل واحد منهم أجرًا محددا كل شهر[36].

ويعمل بالمستشفى الأطباء والحكماء لمداواة المرضى ومعالجتهم والتخفيف عن آلامهم ومعاناتهم والتصرف في مطالبهم[37]. وكانت به عدة غرف مخصصة للحمقى والمجانين والمجذوبين[38]، يتتبعون الحالة الصحية لكل نزلاء البيمارستان، وكان الطب النظري موضوع عناية عدد كبير من الأدباء والفقهاء نظرا لعناية الدولة ورعايتها لهذا الجانب من العلوم الطبيعية[39]. فضلا عن المهمة الصحية والإنسانية، التي يقوم بها البيمارستان كان يستقبل الغرباء ويستضيفهم لمدة ثلاثة أيام[40] ويداوي الطيور والحيوانات الجريحة، ويتكفل بغسل الأموات الغرباء وكفنهم ودفنهم[41].

والظاهر أن المستشفى كان يعالج المرضى أيضا بالموسيقى فقد كان له وقف برسم الموسقيين الذين كانوا يزورونه، مرة أو مرتين في الأسبوع، يقدمون للمرضى ونزلاته نغمات موسيقية مناسبة لهم[42] لأن ذلك يفيد في انشراح الصدر وانعاش الروح. فتقوى ضربات القلب وتعود الأعضاء الجسمية إلى تأدية وظائفها. فقد كان العلاج بالموسيقى والغناء من الوسائل النافعة في علاج الحمق، كما هو الشأن في الوقت الحاضر[43].

وكانت طريقة العلاج تخضع للطريقة النفسية، وهي طريقة معالجة الأضداد بالملاطف والتدبير[44]. وكان يقدم للمرضى ثياب بالمجان للنوم في الليل والنهار وفي فصل الصيف والشتاء[45]. وقد ألحق بالمستشفى، صيادلة لصناعة الأشربة والأدهان والأكحال[46]، وتوجد بعض الصيدليات التي يملكها الأطباء في سوق العطارين تباع فيها المواد المتعلقة، بالعطارة والطب، التي يهيئها الأطباء والحكماء في منازلهم وتباع للمرضى مقابل وصفة طبية[47].

أشهر الأطباء بتلمسان:

كانت مهنة الطب متداولة بعناية في تلمسان خلال العهد الزياني، وكان الأطباء والعلماء يقومون بتدريس العلوم الطبية، والنظرية والعملية، للطلبة، في بعض مساجد تلمسان ومدارسها، وفي البيمارستان والتي تحتوي على كراسي لتدريس هذا العلم.

فقد كانت الكتب والرسائل العلمية المجلوبة تؤدي للطلاب أنفع الخدمات والحصول على ما يحتاجونه من مادة علمية ومن أدوات البحث، فالنصوص تشير إلى وجود أكثر من ثلاثمائة عنوان لمصنفات الطب والصيدلة في خزائن حواضر المغرب الأوسط خلال العهد الزياني[48]. وقد برز في العلوم الطبية من التلمسانيين في العهد الزياني وكان لبعضهم باع في هذا المجال نذكر منهم ما يلي:

1- **أبو القاسم محمد بن أبي القاسم الحكيم التلمساني**: نبغ في العلوم الطبية والفقه والخطابة، وكان يؤم الناس في الصلاة، قربه السلطان أبو تاشفين الأول، ورعاه حتى صار طبيبه الخاص[49].

2- **أبو عبد الله محمد بن أبي جمعة التلاليسي**: من أهل تلمسان، كان جراحا ممتازا، قام بعملية جراحية لأمعاء السلطان أبي يعقوب المريني، وأخاط الجرح الذي أصابه في بطنه، بالمنصورة أثناء حصاره لمدينة تلمسان[50]، درس الطب، وزاول مهنته كطبيب محترف، اختصه السلطان أبي حمو موسى الثاني، فكان طبيب البلاط، فضلا عن كونه شاعرا مميزا مدح السلطان في كثير من المناسبات، وله قصائد كثيرة في المولديات[51].

3- **محمد بن علي بن فشوش**: طبيب تلمساني ماهر زاول مهنته بكفاءة عالية، وكان يدرس العلوم الطبية بمدارس تلمسان، درس عنه العالم المصري الرحالة عبد الباسط بن خليل، الذي زار تلمسان، قصد الأخذ عن أطبائها وعلمائها، وفي هذا المجال يقول: "ولقينا بها (تلمسان) جماعة أخرى من الفضلاء والأدباء والأطباء منهم محمد بن علي بن فشوش أحد أطباء تلمسان في المزاولة والدراسة، وسمعت من فوائدهم وحضرت دروس بعضهم ونقلت عنه أشياء وأجازوني..."[52].

4- **موشى بن صمويل بن يهود الاسرائيلي المالقي الأندلسي اليهودي**: المتطبب المعروف بابن الأشقر، يعد من أشهر الأطباء وأمهرهم قدوة وحدقا في ميدان الطب، ولد بمالقة قبل سنة 820 هـ / 1418 م، أخذ هذا العلم عن أبيه اشتهر بهذه الصنعة في

الأندلس ثم انتقل إلى تلمسان وحط رحاله بها، حيث زاول بها مهنة الطب وتدريسه للطلاب المهتمين به، فلازمه كثير منهم وتوافدوا عليه من حواضر وأقطار مختلفة طلبا لهذا العلم، وقد درس عليه الرحالة المصري وأجازه، فقال عنه: "لم أسمع بذمي ولا رأيت كمثله في مهارته في هذا العلم وفي علم الوفق والميقات"[53].

أخذ شهرة كبيرة في مدينة تلمسان وذاع صيته خارجها، انتهت إليه رئاسة الطب، وصار الطبيب الخاص للبلاط الزياني والمقرب من أمرائه[54].

5- أبو اسحاق ابراهيم بن أحمد التلمساني الثغري الطبيب: ألف رسالة أو معجما صغيرا في الطب رتبه على حروف المعجم، هو عبارة عن قائمة بأسماء الأعشاب ونحوها، مما يتداوى بها في ذلك العصر، أضاف له معلومات شخصية عن الأدوية الشائعة في التطبيب في عصره[55].

استهل ابراهيم معجمه أو رسالته هذه، بالأدوية النافعة لبرد الدماغ، هي مشتملة على أضمدة وأدهان وغيرها، تحتوي الرسالة على وصف أدهان وأشربة وسفوفات ومعاجين، مع ذكر منافعها الطبية كما تتعرض إلى بعض أمراض العين[56].

وساهم بعض الفقهاء والعلماء في ميدان الطب، وان لم يكونوا متخصصين فيه مثل:

6- الفقيه أبي الفضل المشدالي التلمساني: (ت 866 هـ / 1461 م)الذي درس الطب على محمد بن علي من فشوش التلمساني السالف الذكر[57].

7- الفقيه الصالح محمد بن يوسف السنوسي: (ت 895 هـ / 1491 م) الذي درس العلوم الطبية، ولكنه لم يخرج في تناوله لهذه العلوم عن دائرة اختصاصه بل جعل معارفه المتنوعة تكمل بعضها، فقد ربط بين الدين والطب واستعان بالأحاديث النبوية في المجال الطبي والتزم بتوجيهاتها في الإمتهان به[58].

وقد كتب في هذا الميدان مصنفا سماه "شرح حديث المعدة بيت الداء والحمية رأس الدواء"، استهله بقوله: "فقد جرى بيني وبين اخوان نجباء لكلام في فصل صناعة الطب، وأنها شطر العلم"، وختمه بقوله: "وكذلك تقبل الأعضاء قبولا حسنا لاستفراغها من العضلات، بسبب الرياضة فتستقيم بذلك الصحة باذن الله عز وجل"[59].

والظاهر أن لهذا المصنف عدة عناوين منها: "رسالة في الطب" و"تفسير ما تضمنته كلمات خير البرية من غامض أسرار الصناعة الطبية" أوضح فيه السنوسي الحمية ثم انتقل

إلى الأغذية والأشربة، ومقاديرها اللازمة للجسم، ثم انتقل إلى الحديث عن الحليب واللبن وفوائدهما، وعن الماء وتأثيرها على الجسم، كما تحدث عن الهضم والإخلاط، وتأثيرهما على الصحة وواجبات الإنسان في حفظ المعدة والعناية بها[60].

وله تأليف آخر في ميدان الطب عنوانه "مجربات في الطب" و"مقدمات فوائد" يتكون من 144 ورقة في الطب أيضا[61]، وله شرح لأرجوزة ابن سينا في الطب لم يكمله[62].

8- ومنهم أبو عبد الله المالقي المتطيب، الذي عاصر العالم الفقيه الآبلي والإمام المقري الجد[63].

9- منهم: داوود عبد الله البغدادي ثم التلمساني، الطبيب الماهر، كان ضريرا عاش ما بين القرنين الثامن والعاشر الهجريين، تميز بمعارف طبية عظيمة[64].

10- ومنهم: الفقيه أبو الفضل محمد بن ابراهيم بن عبد الرحمان بن الإمام (ت 845 هـ / 1441 م) صاحب القدم الراسخ في التصوف والأدبيات والشعر والطب[65].

وباء الطاعون:[66]

يعد مرض الطاعون من أشد الجوائح الطبيعية وأكثرها فناءا للبشرية وفتكا بها، فقد عرفت بلاد المغرب عامة ومدينة تلمسان خاصة هذا الوباء الجارف عدة مرات، خلال العهد الزياني[67]. فكان يظهر على رأس كل عشر سنوات أو عشرين سنة تقريبا، يذهب بالآلاف من الناس[68].

وكان أشدها وطأة على الناس ذلك، الذي ظهر في آسيا الوسطى سنة 746 هـ / 1346 م، واكتسح أوربا، ووصل إلى شمال افريقيا سنة 749 هـ / 1348 م. وهو الذي أطلق عليه الأوربيين بالطاعون الأسود La peste noire[69]. فانتشر في بلاد المغرب مخلفا الكثير من الضحايا وقد عصره ابن خلدون ووصفه وصفا دقيقا ونعته بالكارثة الكونية، بلغت درجة كبيرة من الانتشار والتوسع، بحيث لم يسلم منه أي قطر من الأقطار الإسلامية في بلاد المشرق، والأقطار المسيحية بالبلاد الأوربية، ووصل إلى الأقطار المغربية، كان الموتى من جرائه يعدون بالمئات في اليوم الواحد وفي القطر الواحد، حصد السكان بدون استثناء[70]. وإذا كانت النصوص التاريخية لم تبين لنا الظروف التي عاشها المجتمع التلمساني، خلال هذه الكوارث، و لم تحدد لنا عدد الموتى الذين كانوا يسقطون يوميا، من جراء هذا الوباء، فإن المؤرخ الزركشي لم يغفل ذلك، وأشار إلى أن سكان مدينة تونس

كانوا يموتون بالمئات يوميا، وصل عدد الموتى في بعض الحالات إلى ألف شخص في اليوم الواحد[71]. وقد انفرد صاحب نفاضة الجراب بالحديث عن وباء الطاعون الذي أصاب بلاد المغرب فترك لنا وصفا دقيقا عن انتشاره وعما أصاب الناس به، من ضرر ومعاناتهم الكثيرة بهم، وكان هذا المرض قد تفشى في طبقة العامة من الناس واشتد على الفقراء، حيث يكثر الاختلاط ولا تتوفر شروط الصحة والنظافة[72] غير أن هذا المرض لا يستثني أحدا عندما يعم وباؤه وتكثر أسبابه.

وقد اجتاح مدينة تلمسان مرض الطاعون كغيرها من مدن المغرب وقراه، سنة 750 هـ / 1349 م فقضى على خلق كثير من الناس فيها، وفتك بعائلات بأكملها، مثل ما حدث لأسرة حفيد العالم التفريسي التلمساني التي انقرضت كلها، من جراء هذا الوباء القاتل.

وتوفي به عالم تلمسان المعروف بابن الإمام أبو موسى عيسى، بمسقط رأسه وغيره من العلماء والأهالي[73]. وظهر وباء الطاعون في المغرب الأوسط عام 845 هـ / 1442 م. وانتشر في مدينة تلمسان وأتى على كثير من سكانها، ولم يمنع منه عالم تلمسان حينذاك، ومفتي بلاد المغرب، أبو العباس أحمد بن عبد الرحمان المغراوي التلمساني، الشهير بابن زاغو[74] وهذا دليل على أن مرض الطاعون، أصاب العامة والأسياد والأشياخ وأصحاب القصور والجاه بدون تمييز[75].

الجفاف والمجاعات:

لم يكن وباء الطاعون وحده يشكل خطرا على حياة المجتمعات والأسرة بل يضاف إليه، ظواهر طبيعية أخرى لا تقل عنه خطورة وفتكا كالقحط والزلازل والأعاصير والجراد، والمجاعات[76]، التي تؤثر على معاش الناس وقوتهم، فقد تعرضت بلاد المغرب، إلى كوارث طبيعية وإلى ظروف مناخية قاسية دورية بحيث ساد المنطقة القحط، واستفحل فيها منذ القرن السابع الهجري، الثالث عشر الميلادي، ففي سنة 617 هـ / 1220 م. اجتاحت بلاد المغرب والأندلس مجاعة كبيرة، اشتدت وطأتها على السكان، وتسبب في موت الكثيرين منهم، في المدن والقرى[77]، وقد انتشر الغلاء والجراد، والقحط من جرائه حتى وصفها صاحب القرطاس "بالمجاعة العظمى"[78].

وداهم الجراد بلاد المغرب سنة 624 هـ / 1228 م فأتى على المحاصيل بجميع أنواعها فارتفع ثمن القمح ومختلف المواد الغذائية، وتكرر قدومه سنة 630 هـ / 1232 م. فعمت المجاعة بسببه، في بلاد المغرب من أقصى الشرق إلى أقصى الغرب[79]. فانعدمت فيه الأقوات، ونقصت الغلات، وقلة مردودية الأرض وذهب معظم الإنتاج فتضرر الإنسان والحيوان معا يتضح مما سبق مدى الضرر الذي أحاط بالسكان والحيوان والإقتصاد، وعُمْق تأثيره على الحياة بالمدن والقرى إلا أن القحط، بالرغم من كثرة حدوثه، في بلاد المغرب، كان أقل من إبادة من الوباء، وقد كان أهل تلمسان وسلاطينها يدخرون هذه المواد في أهراء المدينة ومطاطيرها في أحد أحياء تلمسان يدعى حي الممطر[80] لمثل هذه الظروف ولمقاومة الحصار الذي يمكن أن تتعرض له مدينتهم، ثم أن سلاطين بني زيان كانوا كثيرا ما يفتحون هذه المدخرات لرعايا المدينة[81]، ويرجع ابن خلدون أسباب ظهور المجاعات الدورية إلى ظواهر اجتماعية وسياسية وطبيعية، وإلى الحروب والفتن الداخلية، فقد داهمت مدينة تلمسان مجاعة شديدة خلال النصف الأول من القرن الثامن الهجري الرابع عشر الميلادي حتى لم يطق السكان تحمل هذه المجاعة، وتعرضت مدينة تلمسان في عهد السلطان أبي سعيد عثمان الأول، لغلاء كبير حتى تعطلت المرافق العامة الخيرية والمساجد فبعث السلطان لأهل البلد يطلب منهم بيعه بعض المنتوجات الزراعية، فلم يجدها عندهم[82].

كما حدثت في بلاد المغرب عامة ومدينة تلمسان على وجه الخصوص، مجاعة عظيمة سنة 776 هـ / 1373 م. فعم الغلاء البلاد وهي الحالة التي ضجر منها أحد السراة الميسورين وهو أبو العباس أحمد الشهير بابن قنفذ القسنطيني، فاشتكى من ارتفاع سعر المواد الغذائية في مدينة تلمسان، إذ لم يستطع تحمل النفقة الباهضة، التي كانت تكلفه يوميا نحو أربعة دنانير ذهبا دون المزية العظمى واليد الكبرى، التي تبيع له الطعام، وقد اضطر ابن قنفذ أن يقيم في تلمسان مدة شهر لانعدام الأمن في المسالك، والطرق بسبب هذه المجاعة[83].

وعاصر يحيى بن خلدون هذه المجاعة، بمدينة تلمسان فوصفها بقوله: "إنها نتجت عن إعصار عظيم، أهلك زرع صائفة تلمسان وحيوانها، فأكل الناس بعضهم بعضا، وافتقروا إلى ما لدى السلطان"[84] الذي تصدق بنصف جبايته على ضعفاء تلمسان.

فقد كان يجمعهم كل يوم في الرحاب الفسيحة من المدينة، وتقدم لهم المؤونة بواسطة أعوانه ومساعديه[85]، وأصدر السلطان أبو حمو موسى الثاني، بهذه المناسبة قرارا بالتكفل بالضعفاء والمساكين والفقراء، ويضمهم إلى بيمارستانات المدينة، وتقديم الطعام لهم، في الصباح والمساء، طوال فصلي الشتاء والربيع، وفتح للرعية أهراء الزرع ومخازنه وأباح للناس بيعه، وخفض لهم سعره، بحسب ما اقتضته ظروف المجاعة وأحكامها، وكان السكان بمدينة تلمسان يتميزون بالتضامن الاجتماعي واغاثة المسكين والفقير، ولا سيما عندما تحل سنوات المحل، والظواهر الطبيعية القاسية، وكان في مقدمة المحسنين الفقهاء والمتصوفة والعائلات الميسورة، وأهل الخير، وتعود أهل تلمسان على العواصف القوية التي كانت تحدث في آخر كل خريف خلال فصل الشتاء، مصحوبة بالبرد والصواعق والثلوج وهذا المناخ هو الذي كانت تتميز به مدينة تلمسان وضواحيها. فقد كانت أشد مدن المغرب الأوسط بَردًا وتجلدا[86] وهو مناخ يؤثر على الفلاحة ويفسد غلاتها ويعيق نمو الحبوب والخضر والفواكه ويتلفها[87]، وهو السبب الذي جعل أهل تلمسان يتميزون بتخزين المؤن والمواد الغذائية ويحرصون على ذلك، فيخزنونها في المطامير والاهراء الكثيرة المعدة لهذا الغرض، والتي تحتوي عليها منازل تلمسان وقصورها ودورها.

الحروب والأزمات السياسية:

أما عن الحروب والفتن فهي آفة تفتك بأعداد كبيرة من السكان، فإنها كانت تنشب من حين لآخر، بين دولة بني زيان وبين جارتيها الحفصية والمرينية، في غالب الأحيان وهؤلاء كانوا يطمحون إلى بسط نفوذهم على بلاد المغرب كلها فلم يرضوا بوجود الدولة الزيانية على أرض المغرب الأوسط، وهذا واضح من خلال الهجومات المتكررة لأبي يعقوب يوسف المريني على مدينة تلمسان في نهاية القرن السابع الهجري، الثالث عشر الميلادي، وتصميمه على ذلك في الحصار الطويل الذي دام نحو تسع سنوات وهو حصار كان له وقع شديد على سكان مدينة تلمسان، بحيث أحاط العسكر بها من جميع جهاتها، وضرب عليها سياجا من الأسوار، واختط مدينة إلى جانبها ليأخذ بمخنقها فنال سكان مدينة تلمسان من الجهد والجوع، ما لم ينل أمة من الأمم "فاضطروا إلى أكل الجيف والقطط، وأشلاء الموتى "على حد تعبير ابن خلدون[88]. وارتفعت أسعار المواد الغذائية والحبوب والخضر والفواكه وسائر المرافق غلاءا تجاوز حد المألوف[89] فاستهلك الناس أموالهم ومدخراتهم وضاقت أحوالهم فكان الهالك بالجوع أكثر من الهالك بالقتل"[90]

وأطلق المرينيون أيديهم على المنازل "نهبا واكتساحا"[91]، وأصدروا أمرا بقتل كل من يدخل بضاعة أو مواد غذائية إلى مدينة تلمسان[92]، فتضرر السكان من داخلها لانعدام الأقوات باستنفاد المخازن فلم يطق السكان تحمل هذه المجاعة[93] فمات منهم خلق كثير، وهرب من استطاع الهروب من بين الأسوار متسترا بجناح الليل، ولم يبق منهم داخل المدينة إلا نحو ألف جندي مقاتل وبضعة مئات من السكان من بينهم أمراء بني زيان وحاشيتهم وحريمهم[94]. وفي هذا الصدد يقول أحد المؤرخين: "فكم خربت فيها من ذمم، وكم هلكت فيها من أمم، وكم إنجلى من أهلها أعلام، وكم كابدوا من محن فيها وانتقام"[95].

وهذا دليل على أن المدينة قد أصبحت خالية من سكانها الذي كان عددهم يفوق مائة وثلاثون ألف نسمة على أكثر تقدير[96]. ولم يبق فيها إلا بضعة آلاف، ظلوا صامدين ضد الحصار يقاومونه بكل الوسائل.

ومنذ هذا الحصار تضاعفت أطماع بني مرين، إلى عاصمة بني زيان وتواصلت الحصارات، حتى لم يعرف أهل تلمسان الراحة حيث واجهوا حروبا متتالية مع بني مرين، الذين تمكنوا من الاستيلاء على مدينة تلمسان نحو عشر مرات خلال عهد بني زيان[97]. وكذلك لم تهدأ الجبهة الشرقية مع بني حفص، ولم يسدها الهدوء والوئام في أغلب مراحل تاريخ الدولتين[98]. فقد أهلكت هذه الحروب الكثير من أبناء تلمسان وأهلها[99]، وشردت العديد منهم إلى أقاليم أخرى من بلاد المغرب والمشرق[100].

ولا شك أن العمران هو الآخر قد تعرض إلى التهديم والاتلاف بسبب القصف بالمجنيق والدبابات وبمختلف أدوات الحصار وآلاته، وقد أحزن السلطان أبا حمو موسى الأول رؤية خراب القصور والدور التي أنشأها وشيدها في عاصمته.

ومن خلال ما تقدم يتضح بأن سكان مدينة تلمسان تعرضوا للقتل والتشريد، وتعرضت أيضا ممتلكاتهم إلى التدمير، والتخريب إلا أن الجدير بالملاحظة هو أنه كلما انتهى الحصار تضاعف عدد السكان الذين صارت لهم خبرة ومهارة كبيرة في التعامل مع الشدائد والمحن، إذ تمرسوا عليها، وأصبحت لهم القدرة على البناء والتعمير، وترميم ما أفسدته الحروب في ظرف قياسي، لأن العمران أصبح في نظرهم، رمز القوة والازدهار وأن ظاهرة نمو السكان والعمران، لها علاقة بقوة الدولة وازدهارها ويسر أهلها، بحيث يعيدون التعمير والإنشاء من جديد بعد رحيل العدو وعودة الأمن والهدوء والاستقرار.

الهوامش

(1)- المغرب، ص77.

(2)- نزهة المشتاق، ص101.

(3)- محمد عزاوي، مجموعة جديدة من الرسائل الموحدية، ج2، ص220 (رسالة رقم 124).

(4)- يحيى بن خلدون: بقية الرواد، ج1، ص211.

(5)- Brosslard (ch) : Les inscriptions arabes de Telemcen, P,82.

(6)- La coste (y) : Ibn Khaldoun, P,38.

(7)- ابن مرزوق: المجموع، ورقة 22-24.

(8)- الورم: هو الغلظ الخارجي عن الطبع عادة تتخلل العضو، متفرق فيه اجتمعت في تجويف واحد فهو الخراج، انظر: محمد العربي الخطابي: الطب والأطباء في الأندلس، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1988، ج2، ص352.

(9)- ابن مرزوق، المصدر السابق، ورقة 25-26.

(10)- القرع: قروح في الرأس، متصلة يذهب معها الشعر وتسمى السعفة، محمد العربي الخطابي نفسه، ج2، ص334.

(11)- حسن الوزان، المصدر السابق، ج1، ص67.

(12)- محمد العربي الخطابي، المرجع السابق، ج2، ص329.

(13)- حسن الوزان، المصدر السابق، ج1، ص68.

(14)- الفتق: انخرام يقع في شيء ملتحم متصل، وهو من الأمراض انفتاق صفاق البطن وبروز المعي أو الثرب تحت عضل البطن، وجلده وأصله في اللغة الخرق، انظر محمد العربي الخطابي: المرجع السابق، ج2، ص332.

(15)- ابن مرزوق: المسند ص265، لم أقف على هذا المرض.

(16)- ابن خلدون: العبر، ج7، ص196، لم أقف عليه.

(17)- حسن الوزان: المصدر السابق، ج1، ص67.

(18)- ابن مرزوق، الورقة 26، انظر ابن سينا: القانون في الطب القاهرة 1294 هـ، ج2، ص200.

(19)- العمري: مسالك الأمصار، في ممالك الأمصار مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة 1924، ج1، ص301.

(20)- ابن مرزوق، المجموع ورقة 25، انظر أيضا: ابن العديم، زبدة الحلب في تاريخ حلب المطبعة الكاثوليكية بيروت 1968، ج1، ص43، سوادي عبد محمد، المرجع السابق ص193.

(21)- عريب بن سعد القرطبي: كتاب خلق الجنين وتدبير الحبالى والمولودين، اعتنى بتصحيحه وترجمته والتعليق عليه الأستاذ نور الدين عبد القادر والحكيم جاهية، منشورات كلية الطب والصيدلة ومكتبة فراريس، الجزائر 1956، ج3، ص22-26.

(22)- عريب بن سعد، المصدر السابق، ج3، ص63.

(23)- نفسه، ج3، ص63-75 و78. يقدم شراب لذيذ للمريض بالسعال يؤخذ من بزر الخشخاش ثلاث أوراق ومن عروق السوس المجرود أوقية فيلقى عليه ثلاثة أرطال من ماء حار قوي الحرارة ويسقع يوما وليلة ثم يطبخ بنار جمر ثم يسقى الطفل انظر: نفسه، ج3، ص63.

(24)- نفسه، ج3، ص63.

(25)- نفسه، ج3، ص81.

(26)- سواد عبد محمد: المرجع السابق، ص140.

(27)- ابن بطوطة: تحفة النظار، ج2، ص781.

(28)- ابن مرزوق: المجموع ورقة 26.

(29)- يصنع من نبات جبلي انظر سواد عبد محمد: المرجع السابق، ص139.

(30)- ياقوت الحموي: معجم البلدان، منشورات مكتبة الأسد، ج3، ص340-341.

(31)- يستخرج من نبات يعيش في المستنقعات المائية ورواكدها كما ينبت في الماء العذب الواقف، انظر: سواد عبد محمد، المرجع السابق، ص140.

(32)- نفسه، ص139.

(33)- ابن مرزوق، المجموع ورقة 25.

(34)- نفسه، ورقة 26.

(35)- نفسه، ورقة 26.

(36)- حسن الوزان: المصدر السابق، ج1، ص181.

(37)- محمد المنوني: دور الأوقاف المغربية في التكافل الاجتماعي عبر عصر بني مرين مجلة دعوة الحق عدد 230 يوليو الرباط 1983، ص28.

(38)- حسن الوزان: المصدر السابق، ج1، ص180.

(39)- ابراهيم حركات، المغرب عبر التاريخ، ج2، ص157.

(40)- حسن الوزان، وصف افريقيا، ج1، ص181.

(41)- محمد المنوني، المرجع السابق، ص28.

(42)- محمد المنوني، نفسه، ص28.

(43)- ابن شقرون محمد: مظاهر الثقافة المغربية من القرن الثالث عشر إلى القرن الخامس عشر، مطبعة الرسالة الرباط 1982، ص225-226.

(44)- ابن الأثير ضياء الدين: رسائل ابن الأثير، تحقيق أنيس المقدسي، دار العلم للملايين بيروت 1959، ص116.

(45)- أحمد عيسى: تاريخ البيمارستانات في الإسلام، دار الرائد العربي، بيروت 1981، ص281.

(46)- نفسه، ص281.

(47)- حسن الوزان، المصدر السابق، ج1، ص190. – محمد المنوني: المرجع السابق، ص28.

(48)- محمد العربي الخطابي: فهارس الخزانة الحسنية، الرباط 1982، ج2، ص7. نذكر على سبيل المثال: الإكتفاء في طلب الشفاء لمحمد بن يحيى العزفي، المتوفي سنة 768 هـ / 1966 م.

- الأمراض الوبائية، لعلي بن عبد الله بن هيدور التادلي (ت 816 هـ / 1413 م).

- أرجوزة في الأغذية والأشربة، لأحمد الخطيب ابن القنفذ (ت 810 هـ / 407 م).

- زاد المسير في علاج البواسير، لمحمد القصوني (ت 931 هـ / 1524 م).

- عمل من طب لمن حب، للسان الدين بن الخطيب (ت 776 هـ / 1374 م).

- تدبير الصبيان، لابن الجزار القيرواني (ت 390 هـ / 1004 م).

- الاستقصاء وابرام في علاج الجراحات والأورام، لمحمد بن علي بن فرح (ت 761 هـ / 1359 م).

- كتاب القنون، لابن سيناء (ت 428 هـ / 1037 م).

- مادة الحياة وحفظ النفس من الآفات، لمحمد بن أبي بكر الفارسي (ت 621 هـ / 1228 م).

(49)- ابن مرزوق: المجموع ورقة 4 و24.

(50)- المقري، نفح الطيب، (طبعة دار صار 1968)، ج5، ص243.

(51)- نفسه، ج5، ص336-337. محمد طمار: تاريخ الأدب الجزائري الشركة الوطنية للتوزيع والنشر الجزائر 1969، ص185-191.

(52)- عبد الباسط: الروض الباسم، ص44. محمود بوعياد: رحالة مصري يزور الجزائر في القرن التاسع، مجلة الأصالة عدد 25 مطبعة البعث قسنطينة 1975، ص124-135.

(53)- عبد الباسط، المصدر السابق، ص44.

(54)- نفسه، ص45.

(55)- أبو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي، ج2، ص105.

(56)- أبو اسحاق ابراهيم التلمساني الثغري: رسالة في الأدوية مخطوط بالخزانة الحسينة بالرباط، رقم 8545، أبو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي، ج1، ص107.

(57)- أبو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي، ج1، ص107.

(58)- نفسه، ج1، ص107.

(59)- محمد العربي الخطابي: فهارس الخزانة الحسنية، ج2، ص185.

(60)- السنوسي: تفسير ما تضمنته كلمات خير البرية من غامض أسرار الصناعة الطبية، مخطوط بمكتبة الأسد الوطنية، دمشق رقم 7136، ورقة 20 وما بعدها.

(61)- اسعيد عليوان: محمد بن يوسف السنوسي وشرحه لمختصره في المنطق رسالة دكتوراه، الحلقة الثالثة، جامعة الجزائر 1987، ص76.

(62)- البستان، ص246.

(63)- أحمد بابا التنبكي: نيل الابتهاج، ص252.

(64)- محمد الطمار: الروابط الثقافية بين الجزائر والخارج، الشركة الوطنية للتوزيع والنشر الجزائر 1983، ص230.

(65)- الحفناوي: تعريف الخلف برجال السلف، مؤسسة الرسالة والمكتبة العتيقة تونس 1985، ج2، ص339.

(66)- الوباء يعني الموتان انظر محمد العربي الخطابي: المرجع السابق، ج2، ص351. والطاعون يصاب صاحبه بالورم الحاد الخبيث، ويقتل في ساعة أو ساعتين وربما طال يوما أو يومين، ويكون خلف الأذن وأكثر ما يكون في أوقات الوباء، منقول متعارف عند الأطباء انظر: محمد العربي الخطابي المرجع السابق، ج2، ص327.

(67)- اجتاح وباء الطاعون بلاد المغرب في العهد الزياني عدة مرات في فترات متعاقبة، فقد ظهر في السنوات التالي: 657 هـ-1251 م / 749 هـ-1348 م / 765 هـ-1365 م / 796 هـ-1394 م / 845 هـ-1442 م / 847 هـ-1443 م / 857 هـ-1453 م / 872 هـ-1467 م / 899 هـ-1493 م، انظر ابن خلدون: المقدمة ص53، ابن قنفذ: الفارسية ص127، الزركشي: تاريخ الدولتين ص150-158، ابن الخطيب: نفاضة الجراب في علالة الاغتراب تقديم وتحقيق السعدية فاغية مطبعة النجاح الدار البيضاء 1989، ج3، ص61 و80-90، ابن الأعرج: المصدر السابق، ج3، ورقة 99.

(68)- حسن الوزان، المصدر السابق، ج1، ص68.

(69)- كتب عن هذا الطاعون ابن خاتمة: رسالة سماها "تحصيل فرض المقاصد في مرض الوافد" وألف عنه ابن قنفذ القسنطيني "المسنون في أحكام الطاعون" انظر: ابن الخطيب: نفاضة الجراب، ج3، ص61-80 ابن قنفذ: الوفيات ص 355 أوميل: الخطاب التاريخي "دراسة لمنهجية ابن خلدون" الرباط 1984، ص88-91.

Arie (R) :un opcule grenadin sur la peste noire de 1348 –la nasiha- de Mohamed saquiri, Boltin de la sociation espagnola de orientalistes 1967, PP,188-189.

(70)- كتاب العبر، ج2، ص53.

(71)- تاريخ الدولتين، ص158.

Brunshvig (R) : Un calife hafside méconnu Rev. Tun 1930, P,38.

(72)- عبد العزيز الدولاتلي: المرجع السابق، ص94.

(73)- Marcais (G) : Tlemcen (les villes d'arts Celebres), P,48.

(74)- ابن الأعرج: زبدة التاريخ، ورقة 99.

(75)- ابن عذاري: البيان، قسم الموحدين، ص136. ابن أبي زرع: المصدر السابق، ص267.

(76)- الزركشي: المصدر السابق، ص150، ابن أبي زرع، المصدر السابق ط..، دار المنشور الرباط، 1973، ص273.

(77)- ابن أبي زرع، ص273.

(78)- السلاوي: الاستقصاء، ج2، ص264.

(79)- نفسه، ج2، ص264.

(80)- يحيى بن خلدون، بغية الرواد، ج1، ص209-210، ابن مرزوق: ورقة 14-15.

(81)- Marcais (G) : Telemcen (les villes d'arts celebres), P,87.

(82)- بغية الرواد، ج1، ص122. ابن مريم، البستان، ص307.

(83)- أنس النقير، أعز الحقير، ص105.

(84)- بغية الرواد، ج2، ص11، البستان، ص174.

(85)- بغية الرواد، ج1، ص122، ابن مريم: البستان، ص307.

(86)- ابن مرزوق: المسند، ص222.حسن الوزان: المصدر السابق، ج1، ص65.

(87)- ابن خلدون: العبر، ج7، ص197-198، ابن الاعرج: زبدة التاريخ، ورقة 42.

(88)- ابن خلدون: العبر 7، ص229، وحول ارتفاع الأسعار يذكر نفس المؤلف بأن ثمن البقرة الواحدة ستون مثقالا والظأن سبعة ونصف، والرطل من لحم البغال والحمير بثمن المثقال ومن الخيل بعشرة دراهم، والهر الواحد بمثقال ونصف والكلب بمثله والفأر بعشرة دراهم والدجاجة بستة عشر درهما البيضة الواحدة بستة دراهم، والعصافير كذلك والأوقية من الزيت باثني عشر درهما، ومن السمن بمثلها ومن الشحم بعشرين ومن الفول بمثلها ومن الملح بعشرة، ومن الحطب كذلك، والأصل الواحد من الكرنب بثلاثة أثمان المثقال، ومن الخس بعشرين درهما، ومن اللفت بخمسة عشرى درهما، والفقوس بأربعين درهما والخيار بثلاثة أثمان الدينار، والبطيخ بثلاثين درهما، الحبة من التين والاجاص بدرهمين. وعن الحصار انظر: يحيى بن خلدون: بغية الرواد، ج1، ص211، التنسي نظم الدر، ص132، ابن الأعرج: زبدة التاريخ ورقة 42، ابن الأحمر: روض النسرين، ص50، حسن الوزان: المصدر السابق، ج2، ص17-18.

Gat (E) : petite histoire de l'Algérie Tunisie Maroc avant 1830 Alger 1888 T.1, P,209.

(89)- ابن خلدون: العبر، ج7، ص197-198.

(90)- نفسه، ج7، ص197-198.

(91)- ابن مرزوق: المجموع، ورقة 15.

(92)- حسن الوزان، المصدر السابق، ج2، ص18.

(93)- التنسي: نظم الدر، ص132.

(94)- ابن مرزوق: المسند، ص203.

(95)- التنسي: المصدر السابق، ص132، ابن خلدون: العبر، ج7، ص199-200.

(96)- نفسه، ص132.- Brosslard (ch) : op.cit, P,167.

(97)- Brosslard (ch) : op.cit, P,83.

(98)- حسن الوزان: وصف افريقيا، ج2، ص8.

(99)- أبو حمو موسى الزياني واسطة السلوك في سياسة الملوك، تحقيق وتقديم جميلة شتيوي أطروحة لنيل شهادة الكفاءة والبحث كلية الآداب بمنوبة جامعة تونس 1989، ص5.

(100)- قتل في الحصار الطويل نحو 120 ألف نسمة وقتل في حصار أبي الحسن بين الفريقين نحو (80) ألف نسمة الزركشي: تاريخ الدولتين ص72-73.

ظاهرة التسول في الغرب الإسلامي
خلال القرن السادس الهجري

د. ابراهيم القادري بوتشيش
- جامعة مكناس المغرب -

بسم الله الرحمن الرحيم،

أيها السادة العلماء الأجلاء، أبناءنا الطلبة الأعزاء، أيها الحضور الكريم،

السلام عليكم ورحمة الله تعالى وبركاته،

لا يسعني في البداية إلا أن أجزل الشكر صادقا لجامعة قسنطينة عميدا وأساتذة وإدارة وطلبة، وإلى مخبر الدراسات التاريخية والفلسفية على الدعوة الكريمة التي وجهت اليّ لحضور هذا الملتقى الدولي المبارك، وكم كانت رغبتي شديدة للجلوس معكم للارتشاف من حياض معرفتكم والاغتراف من ينابيع فكركم، إلا أن ظروف التزامات علمية سابقة لم تسمح لي بذلك، ولم يخفف من شدة الأسف لعدم حضور الندوة سوى الاتفاق مع الأستاذة والمؤرخة اللامعة الدكتورة بوبة مجاني جازاها الله خيرا على قراءة بحثي بالنيابة، راجيا أن ينال اهتمامكم رغم تواضعه، سائلا الله تعالى أن يكلل أشغال ملتقاكم بالتوفيق والنجاح.

نص البحث:

يحفل التاريخ الاجتماعي وتاريخ الذهنيات في الغرب الإسلامي بمجموعة من التغيرات والانعطافات الحاسمة التي ظلت بقعة من بقع التاريخ المنسي، بسبب انجذاب المؤرخين القدامى للأحداث المدوية في التاريخ السياسي، وإهمالهم شبه الكلي لبعض الآفات الاجتماعية الخطيرة التي ظلت تعصف بمجتمعات الغرب الإسلامي. بيد أن العقيدين الأخيرين شهدا طفرة هامة في هذا المجال، مما أسفر عن بداية بناء معرفي يسعى إلى قراءة مجتمع الغرب الإسلامي قراءة واعية ترتكز على رصد المتغيرات والثوابت، والتطور والسكون في تاريخ المجتمعات. إلا أن دراسة هذه الإشكاليات الأساسية تحتاج إلى دراسات مجهرية تحاول إدراك العناصر المكونة للمجتمع، والظواهر الاجتماعية التي تحكمت في سيرورته. ورغم تصاعد منحنى هذه الدراسات المجهرية في حقل التاريخ

الاجتماعي للغرب الإسلامي، لا تزال بعض القضايا بعيدة عن مناطق الضوء، ومن هذا القبيل ظاهرة التسول التي لم تشغل سوى مساحة ضئيلة في الإسطوغرافيا المغربية الوسيطية، كما أنها لم تحظ بالتفاتة علمية تذكر في الدراسات التاريخية الحديثة، قياسا على الدراسات الغربية التي أفلحت في اختراق دياجير هذا الفضاء الاجتماعي المسيّج؛ ينهض دليلا على ذلك ما كتبه Year Golin حول "البؤساء في الغرب الأوروبي الوسيط"[1]، وما كتبه Viran عن: الفقر ومساعدة الفقراء في البرتغال خلال العصر الوسيط"[2]، فضلا عن الدراسة القيمة التي أنجزها Guillaume François في موضوع "مذكرات حول عابري السبيل والمتسولين"[3]، والقائمة تطول.

قد يفسر هذا الإقصاء من دائرة اهتمامات الباحثين العرب بشح المادة التاريخية في المقام الأول، ذلك أن المصادر التاريخية ضربت صفحا عن ذكر أخبار شريحة المتسولين، باستثناء إشارات شاحبة وردت بكيفية عفوية في بعض المصادر. وقد اختلفت المصطلحات المستعملة من قبل المؤرخين وتراوحت ما بين "المساكين" و"المحاويج" و"أهل الفاقة" و"السائلين" و"السعاة". ولم يخرج سوى ابن خلدون عن قاعدة الإقصاء حين نظر إلى ظاهرة التسول كظاهرة اجتماعية فخصّها بالتفاتة هامة رغم قصرها، حين أكد على تفاوت مستوى المتسولين في حواضر الغرب الإسلامي حسب مستوى المعيشة والمدنية التي بلغتها تلك الحواضر ومما قاله بهذا الخصوص: ((واعتبر ذلك في أحوال الفقراء والسؤال يسألون أيام الأضحى أثمان ضحاياهم، ورأيتهم يسألون كثيرا من أحوال الترف وأفخر المأكل، مثل سؤال اللحم والسمن وعلاج الطبخ والملابس والماعون كالغربال والآنية. ولو سأل سائل مثل هذا بتلمسان أو وهران لاستنكر وعنف وزجر))[4].

ويعزى التهميش الذي طال المتسولين إلى الموقع الاجتماعي الذي كانوا يحتلونه في مغمار مجتمع الغرب الإسلامي، ولا غرو فقد ظلوا يشكلون شريحة لم يكن لها أي دور في عمليات الإنتاج، بل إنها شكلت عبئا اجتماعيا ثقيلا على كاهل دول الغرب الإسلامي التي عجزت عن استيعابهم وإدماجهم في كيان المجتمع، لذلك نظر المؤرخون إليهم على أنهم عناصر تساهم في تلطيخ سمعة الدول التي كتبوا تاريخها، فعملوا عن التعتيم عن أخبارهم ومحوها بشكل متعمد من قاموس الأحداث التاريخية.

وبالمثل، تكاد الإشارات تنعدم حولهم في كتب الطبقات والسير، باستثناء ما ارتبط بكيفية عفوية بسيرة بعض العلماء والفقهاء، وهو أمر غني عن كل تفسير، لأن شريحة المتسولين لم تترك أي بصمة في التاريخ الثقافي للغرب الإسلامي.

بيد أن كتب المناقب والتصوف ألقت بعض الأضواء على هذه الظاهرة بحكم تعاطف المتصوفة مع الفقراء والمتسولين عموما. ويمكن اعتمادا عليها سدّ هذه الفجوة في التاريخ الاجتماعي، ورسم الخطوط العريضة لهذا الجانب المطموس، كما أن كتب الحسبة وبعض الأمثال الشعبية تساهم في إنارة بعض زوايا هذا الموضوع المعقد.

تأسيسا على هذه الملاحظات المصدرية، سنحاول تناول ظاهرة التسول في الغرب الإسلامي في فترة محددة وهي مرحلة المرابطين والموحدين (القرن 6 هـــ)، محاولين تعقب السؤال التالي: ما هي البيئة السوسيو-اقتصادية التي أفرزت ظاهرة التسول؟

لا مراء في انتماء المتسولين إلى أصول اجتماعية فقيرة، نشأت عن التحولات الاقتصادية التي شهدها المجتمع المغربي-الأندلسي في القرن 6 هـــ (12م)، واستفحال الفوارق الطبقية، وازدياد حركة البذخ والترف، حينما غزت مدنية الأندلس الدولة المرابطية، وقلت مواردها الحربية، وأصبح الجيل الثاني من أمرائها ينسلخون عن مبادئهم الاصلاحية التي حملوها في بداية الدعوة، ويجنحون نحو المتعة والدعة والانغماس في حضارة استهلاكية نجم عنها كثرة النفقات، فأفرغ بيت المال[5]، وارتفعت الأسعار[6]، وتجذرت الأزمة الاجتماعية التي عبر عنها أبو بكر ابن العربي[7] صراحة بقوله: «وقد عظم الخطب في هذا الزمان حتى لا يدري العبد على أي شيء يبكي، أعلى فوات دنياه أو على فوات دينه، أو على إخوانه في القربات، أم على أعوانه على الصالحات، أم على دروس العلم وطموسه، أو على اتفاق الخلق على إنكار المعروف وتعريف المنكر، أم على نفسه التي لا تطاوعه على طاعة... أم على ولده الذي لا يرى فيه للعين قرة، أم على جاره الذي لا يغمض له على عورة، أم على أميره الذي لا يرعى فيه إلاّ ولا ذمة...»، وهو نص يعكس بالملموس أزمة شمولية طالت مجتمع الغرب الإسلامي من قمته إلى قاعدته.

ورغم ما جاءت به الدعوة الموحدية من آمال عريضة لكل الشرائح الاجتماعية، فإن انتهاء الفترة الذهبية من حكم المؤمنين، فتحت الباب على مصراعيه من جديد أمام الأزمات التي عادت لتلقي بثقلها على المجتمع، في الوقت الذي خمدت فيه الطاقة الاندفاعية الجهادية بعد موقعة العقاب، وبدأت خزينة الدولة في النضوب[8].

بناء على ذلك نعتقد أن شريحة المتسولين، لم تكن سوى إفراز لهذه الأزمات[9]، وانعكاس للتمايز الاجتماعي الذي تمخض عنه بروز تناقضات اجتماعية، وقطاعات غير قادرة على تحصيل عيشها، عاجزة عن الاندماج في عملية الإنتاج.

ومع أن أحد الجغرافيين[10] أكد أن عدد المتسولين ظل ضئيلا بالأندلس، بحكم أن عادة الأندلسيين «إذا رأوا شخصا قادرا على الخدمة يطلب سبّوه وأهانوه». فالواقع يثبت أن عددهم كان من الكثرة ما أثار انتباه ابن عبدون، فخصص لهم حيزا من رسالته في الحسبة.

ومن خلال النصوص الواردة في هذه الحسبة وغيرها، يمكن الوقوف على الأماكن التي كان يتجمع فيها المتسولون، وفي مقدمتها المساجد والجوامع والأسواق. فابن عبدون الآنف الذكر، لاحظ أنهم كانوا يستغلون فرصة يوم الجمعة لولوج المساجد استدرارا لعطف المصلين. لذلك طالب القائمين بشؤون المسجد والمؤذنين «ألا يترك ساع في رحاب الجامع»[12] ومن جهته، كشف ابن الزيات[13] وغيره عن الجامع الذي جرت العادة أن يجتمع فيه المتسولون بمراكش حين أشار إلى مجاعة اجتاحت المدينة، فذكر أن أحد المتصوفة جمع كافة الفقراء والمتسولين بجامع علي بن يوسف «فأخرج قمحا وسمنا كان عنده، ففرقه عليهم حتى لم يبق منه شيء». كما أن بعض المتسولين نهجوا أسلوب الانقطاع والانزواء في المساجد رجاء في الصدقة والإحسان[14].

إلى جانب المساجد، اعتاد المتسولون على ارتياد الطرقات والأسواق وسؤال الناس حاجتهم، وبهذا الخصوص، ورد في ترجمة أبي عمران موسى بن إسحاق المعلم أنه «ما جاءه قط مسكين وعنده ما يعطيه إلا أعطاه، فإن لم يكن معه شيء، قام معه إلى السوق يمشي على الناس، ويسألهم له»[15].

وفي المنحنى نفسه تذكر إحدى الروايات المناقبية[16] أن رجلا ذهب إلى السوق وبحوزته درهم، فقابله أحد السائلين يرجو إحسانه[17]، مما يعكس تداخل المكونات الاقتصادية والاجتماعية في تشكيل هذه الظاهرة.

ومن الدلائل التي تؤكد انتشار المتسولين في الأسواق، ما عرف عن متصوف مدينة مراكش الشهير أبي العباس السبتي الذي اعتاد على الجلوس في أسواق تلك المدينة لحض الناس على الصدقة، وتوزيع القدر الذي جمعه عليهم[18].

وثمة من المتسولين من جبلوا على الالتجاء إلى أبواب المنازل والسؤال عن حاجتهم، ذكر ابن الزيات[19] في هذا المعنى أن أبا العباس السبتي المذكور سلفا لم يستسغ في إحدى الليالي تناول العشاء الذي قدمه له أهله بسبب سائلة وجدها أمام باب داره دون عشاء.

واعتاد بعض الأهالي على إخراج الطعام للمتسولين الذين يقصدون أبواب منازلهم حتى صار ذلك سنة وتقليدا؛ ولا غرو فإن أبا يعقوب يوسف بن أحمد أحد أعلام الحقبة موضوع الدراسة «كانت عادته أن يخرج للسائل الطعام»[20].

أما المتسولون في الأندلس، فقد نحوا منحى آخر، إذ كانوا يقومون بجولات في الطرقات، وينشدون مقاطع من الأغنيات الشعبية أو الزجل، كسبا لعطف ورحمة المارة[21].

وإذا كانت النصوص تميط اللثام عن خريطة انتشار المتسولين، فما هي القضايا الأخرى التي تكشف عنها بخصوص وسائل الاستجداء التي نهجوها؟

من خلال تنظيم الإشارات المتناثرة في كتب الحسبة والتصوف، يمكن تكوين فكرة عن الموضوع. فاستنادا على التقرير الوارد في حسبة ابن عبدون، لاحظ هذا الأخير أن المتسولين كانوا يستغلون المواسم والأعياد الدينية لاستدرار عطف الناس. وفي نفس المنحى يذكر التميمي في كتاب المستفاد عند ترجمة أحد متصوفة مدينة فاس، أن والده خرج في عيد عاشوراء قاصدا المسجد الجامع، فرأى جماعة من الفقراء يتضرعون جوعا، ويستجدون المارة والمصلين المتجهين نحو المساجد في هذا اليوم الديني، مما يعكس حرصهم على استغلال "المقدس" لتمرير خطابهم الاستعطافي.

وبعد رصدنا لخريطة تجمع المتسولين وأساليبهم الاستعطافية نتساءل عن موقف المجتمع منهم.

تعوزنا المعلومات الكافية للوقوف على مدى استجابة أفراد المجتمع لاستجدائهم، باستثناء بعض الأمثلة الشعبية التي عبرت عن الشعور العام تجاههم، ومنها يفهم أن هؤلاء "وعوا" أن ظاهرة التسول كانت "حرفة" لها قواعدها وأسلوبها الخاص[23]، مما جعلهم يتخذون أحيانا أسلوب الحيطة والحذر من بعض المتسولين، بل الامتناع أحيانا عن تقديم أي مساعدة للقادرين منهم على العمل، وهذا ما يفسر قول ابن سعيد[24] عن سكان الأندلس أنهم «إذا رأوا شخصا قادرا على الخدمة يطلب سبوه وأهانوه».

بيد أن كتب المناقب والتصوف تكشف بجلاء أن شريحة المتصوفة تعاطفوا مع الفقراء والمتسولين، فمن خلال قراءة في النصوص المناقبية يتضح أن المتصوفة والأولياء تبنوا قيم الرحمة التي تصل إلى حد الإيثار والتضحية بالمصلحة الخاصة في سبيل مؤازرة المتسول وشد عضده، وحسبنا أن المتصوف الزاهد أبو عبد الله التاودي آثر سائلا جاء يستجديه فتصدق عليه بثيابه، وبقي دون ملابس[25]. وتذكر رواية مناقبية أخرى أن متصوفا تصدق بمِيزره على متسول قصده[26]. وفي السياق نفسه، أورد ابن الزيات[27] في ترجمة أبي شعيب أيوب بن السعيد الصنهاجي أن متسولا وقف عليه، واشتكى له مرضه وفقره وكثرة عياله، فطلب من أحد مريديه أن يحسن إليه، ولعل هذا النص يكشف أسلوب الاستجداء الذي عول على الجانب الإنساني والعاطفي من خلال الشكوى التي كانت تعتمد على عدة عناصر مثل الفقر والمرض وكثرة العيال.

ولا يساورنا شك في أن ظاهرة التسول عرفت انتشارا كذلك بين النساء فقد ورد في ترجمة أبي إسحق الأندلسي أنه اشترى مع مريديه طعاما للعشاء، فإذا بمتسولة تشكو ما ألم بأبنائها من جوع، فآثرها بالطعام المذكور[28]، مما يعكس ألوان الحرمان التي عانت منها المرأة، وخصوصا تلك التي فقدت زوجها، فاضطرت على احتراف مهنة التسول.

ومما يعكس صحة قاعدة تجاوب المتصوفة مع المتسولين أن أحدهم جمع خلال مجاعة عصفت بالمغرب سنة 535 هـــ كل السائلين والفقراء «فكان يقوم بمؤونتهم، ويتفق عليهم ما يصطاده من الحوت وغيره إلى أن أخصب الناس»[29].

ولم يدخر كافة المتصوفة الآخرين وسعا في إمداد المتسولين بالصدقات، بل إن الموسرين منهم بذلوا لهم بسخاء كل ما ملكت أيديهم، فأبو العباس أحمد بن محمد بن يوسف من أهل مدينة سلا «كان ذا مال فتصدق بجمعيه»[30].

كما استغل الوالي الزاهد أبو الحجاج يوسف بن موسى الكلبي ما بعثه إليه الأمير المرابطي علي بن يوسف من أموال «فلم يخرج إلى أغمات من مراكش حتى فرقه على المساكين»[31]، وكان متصوف آخر يجمع ما يلفظه البحر من مباح الطعام فيبيعه ويشتري بثمنه خبزا، ويمسك خبزتين ويتصدق بالباقي على المساكين[32].

وتذكر بعض المصادر المناقبية أن المتصوف أبا يعزى، كان إبان اشتغاله بالرعي، يقبض من أرباب المواشي رغيفين كل يوم، فيمسك رغيفا واحدا، ويتصدق بالثاني على رجل منقطع في المسجد، وبعد ذلك انقطع رجل آخر، فآثره على نفسه بالرغيف الثاني[33].

وبعد أن امتلك أرضا لكسب رزقه اليومي منها، صار يتصدق على الفقراء بتسعة أعشار ويحتفظ لنفسه بالعشر فحسب، ويقول: «إنني أستحي أن أمسك تسعة أعشار، وأصرف العشر للمساكين، فإن هذا من سوء الأدب مع الله عز وجل»[34]. ولشدة إيثار بعض المتصوفة كان أحدهم يجرد أولاده من الثياب ويعطيها لأبناء المحاويج والمتسولين[35].

ومن القرائن الأخرى التي تعكس ما حظي به المتسولون من عطف المتصوفة، أن أبا ابراهيم إسحاق بن محمد الهزرجي «كان يسأل عن الأيتام وأولاد الفقراء فيكسوهم»[36]. كما أن أحد المتصوفة جمع في عام مجاعة قدرا هاما من المال من أعيان مدينة بجاية ثم فرقه على مجموعة من المتسولين، «واشترى ما يقوم بهم من الطعام، وجعل قيما يقوم بهم، وأغناهم عن السؤال»[37].

ويقدم الولي الشهير أبو العباس السبتي النموذج الأمثل لتعاطف هذا القطاع الاجتماعي مع المتسولين وكافة الفقراء والمحتاجين، وحسبنا أنه «كان رحيما عطوفا على المساكين واليتامى والأرامل»[38]. بل كان من أكبر الدعاة إلى تثبيت قيم الرحمة والإحسان داخل المجتمع، فقد أجمعت المصادر على أن مذهبه كان يقوم على مبدإ عدم تكديس الأموال في يد الأغنياء، وضرورة بذلها بسخاء للفقراء، مدللا على ذلك بشعائر الصلاة[39]. وكان كلما أتاه رجل ملتمسا "بركته" يقول له «تصدق ويتفق لك ما تريده»[40]. وكان يرى أيضا أن سبب انحباس المطر وحدوث القحط والمجاعات، يرجع إلى بخل الناس وعدم إحسانهم للمتسولين، وكلما تم الإحسان إليهم انهمرت الأمطار وزال الجفاف[41].

وإذا كان تعاطف المتصوفة مع هؤلاء مسألة لا يرقى إليها الشك، فإن موقف السلطتين المرابطية والموحدية ظل سلبيا، فليس ثمة إشارة واضحة إلى أي محاولة قامتا بها لاستئصال شافة ظاهرة التسول، أو إيجاد حل ناجحة لها، ومن ثم بقيت قيم الرحمة و الإحسان من جانب الرعايا تجسد الحل الوحيد للتخفيف من بؤس هذه الفئة الاجتماعية، لكنه كان حلا على حساب مبدأ تحقيق العدالة والمساواة. والصدقة على المتسولين تعكس فشل وعود الدعوتين الإصلاحتين المرابطية والموحدية في محو آثار الفقر وتحقيق العدالة الاجتماعية. كما أن رجحان كفة الرحمة والإحسان على حساب مبدإ العدالة والمساواة، هو في حد ذاته اعتراف ضمني بطبيعة التفاوت في الفقر والغنى داخل المجتمع، ولعل هذا ما أضعف "الوعي" الطبقي عن طريق تخفيف الضغوط على المتسول الذي اضطر إلى التخلي

عن كفاحه أو النقمة على أوضاعه ما دامت الصدقة والإحسان يخففان عنه بعض مصاعب الحياة.

وبعد، فتلك محاولة أولى للنبش في ملف ظاهرة التسول، نرجو أن تعقبها محاولات أخرى من طرف الباحثين والمتخصصين حتى تكتمل جوانبه، أشكركم جزيل الشكر، والسلام عليكم ورحمة الله تعالى وبركاته.

الهوامش

(1)- Les Misérables dans l'occident Médieval, Editions du SEUIL, Paris 1976.

(2)- ((La Pauvreté et l'assistance aux pauvre au Portugal pendant le moyen âge)). In : Cahiers de la pauvreté 1967-1968.

(3)- Memoires sur les vagabons et les mendiants.

(4)- المقدمة، تحقيق عبد الواحد وافي، طبعة لجنة البيان العربي، ج2، ص861.

(5)- ابن عبد العظيم الأزموري، بهجة الناظرين (مخطوط) ورقة 15 ظهر – ابن الأحمرن بيوتات فاس الكبرى، طبعة الرباط 1982، ص20 – مؤلف مجهول، الحلل الموشية، تحقيق زمامة وزكار، الرباط 1978، ص81-82.

(6)- عرفت الأسعار ارتفاعا مهولا إبان المرحلة الأخيرة من عصر المرابطين إذ بلغ مد القمح سنة 526 هـ بالمغرب والأندلس 15 دينارًا. أنظر ابن القطان: نظم الجمان، تحقيق محمود علي مكي، طبعة تطوان (دون تاريخ) ص197. كما بلغ سعر الشعير أثناء الاجتياح الموحدي ثلاث دنانير للسطل، أنظر: البيدق، أخبار المهدي بن تومرت وبداية دولة الموحدين، تحقيق عبد الوهاب بن منصور، طبعة الرباط 1971، ص53.

(7)- سراج المريدين (مخطوط) ورقة 57. نقلا عن الطالبي، آراء أبي بكر بن العربي الكلامية، طبعة بيروت (دون تاريخ) ص87.

(8)- ابن أبي زرع، الأنيس المطرب، تحقيق عبد الوهاب بن منصور، طبعة الرباط 1973، ص240.

(9)- صحيح أن ظاهرة التسول لا تقترن بفترة الأزمات فحسب، ولكنها تنتشر أكثر خلالها.

(10)- ابن سعيد، رواية المقري: نفح الطيب، طبعة بيروت 1965، تحقيق إحسان عباس، ج1، ص205.

(11)- رسالة في الحسبة، نشرها ليفي بروفنسال ضمن كتاب ثلاث رسائل في الحسبة، طبعة القاهرة 1955، ص24.

(12)- المصدر والصفحة نفساهما.

(13)- كتاب التشوف لرجال التصوف، طبعة البيضاء 1984 تحقيق أحمد التوفيق، منشورات كلية الآداب بالرباط، ص24.

(14)- المازوني: صلحاء وادي شلف (مخطوط)، ص227.

(15)- ابن الزيات: م، س. ص210.

(16)- المازوني: م، س. ص264.

(17)- ابن الزيات: م، س. ص288 ترجمة 130.

(18)- ابن الزيات، اخبار أبي العباس السبتي، نشره أحمد التوفيق على هامص كتاب ((التشوف)) لابن الزيات ص452.

(19)- نفسه، ص466.

(20)- نفسه، ص405، ترجمة 266.

(21)- بالنثيا، تاريخ الفكر الأندلسي، تعريب حسين مؤنس، طبعة مدريد 1945، مكتبة النهضة المصرية، ص160.

(22)- كتاب المستفاد في مناقب العباد، (مخطوط المنوني)، ص29.

(23)- قالت أمثال العامة: ((إذا ابتليت بالسعي قصد الديار الكبار)) أنظر: مقداد عبد الرحيم، ((أمثال العامة وحكمها في الأندلس من كتاب "حدائق الأزاهر" لابن عاصم الأندلسي الغرناطي))، مجلة التراث الشعبي، صيف 1988، ص102 - وقالوا أيضا: ((بحل من سعا واهترق)) مثل رقم 277 أنظر: الزجالي، ري الأوام ومرعى السوام في نكث الخواص والعوام، تحقيق الأستاذ محمد بن شريفة، طبعة فاس 1975، ج1، ص262.

(24)- أنظر هامش رقم 10.

(25)- ابن الزيات: م، س. ص274 ترجمة 120.

(26)- التميمي: م، س. ص136.

(27)- التشوف ص190-191 ترجمة 62.

(28)- نفسه، ص310 ترجمة 154.

(29)- نفسه، ص183 ترجمة 59.

(30)- نفسه، ص165 ترجمة 48.

(31)- المازوني: م، س. ص222-223.

(32)- نفسه، ص226.

(33)- ابن الزيات: م، س. ص216 ترجمة 77.

(34)- ابن صعد، النجم الثاقب فيما لأولياء الله من مفاخر المناقب، (مخطوط) ص194، وكذلك ابن قنفذ، أنس الفقير وعز الحقير، تحقيق محمد الفاسي وأدولف فور، طبعة الرباط 1965، ص25.

(35)- العبدوني، يتيمة العقود الوسطى، (مخطوط)، ص418.

(36)- نفسه، ص418.

(37)- ابن الزيات: م، س. ص429 ترجمة 256.

(38)- ابن الزيات، أخبار أبي العباس السبتي، (مخطوط)، ورقة 193 ظهر.

(39)- يعرف أبو العباس السبتي رفع المؤمن يديه في تكبيرة الصلاة بأنها تعني تخليه عن كل شيء لله، وعدم الاحتفاظ لنفسه بالقليل أو الكثير. كما يفسر الركوع بالمشاطرة في كل شيء، فالسلام في نهاية الصلاة تعني في نظره الخروج من كل شيء وتسليمه لله تعالى. وتحدث عن فرائض الصلاة وسننها ومستحباتها انطلاقا من هذه الرؤية. فتحية المسجد بركعتين تعني أن المنحى يضع أعز أعضائه الذي هو الوجه على الأرض، ويمثل وجهه ماله الذي هو أكثر الأشياء. أنظر التفاصيل عند ابن الزيات، أخبار أبي العباس السبتي (مخطوط) ورقة 207 وجه.

(40)- نفسه، ص60.

(41)- التنبكتي: كتاب نيل الابتهاج بتطريز الديباج، طبعة بيروت (دون تاريخ)، ص60.

مكانة المغاربة الاجتماعية بدمشق في زمن الحروب الصليبية

د. أحمد حطيط
أستاذ التاريخ الإسلامي
– الجامعة اللبنانية –

1- مدخل:

ليس من اهتمامات هذه المداخلة رصد حركة الصليبيين إلى المشرق أو إلى المغرب الإسلاميين، وضبط إيقاع ردود فعل المسلمين اتجاهها، وإنما الغرض منها على وجه التحديد، مقاربة مناخ التضامن والتكافل بين المسلمين في مشرقهم ومغربهم، على غير ما صعيد، وذلك كمحصلة لاستشعارهم مدى خطورة "الحروب الصليبية" التي استهدفت الإسلام، دينا ودنيا، تارة بذريعة استعادة قبر السيد المسيح في فلسطين، وطورا بذريعة ما سمي بـــ"حرب الاسترداد" التي جند لها الغرب الأوربي ما تيسر له من قوة، مستفيدا من حالة التهافت والتشظي التي كان يعاني منها المسلمون في المشرق وفي المغرب على حد سواء.

ومراعاة للوقت المخصص لمداخلتنا، سوف نحصر بحثنا في انعكاسات المناخ الآنف، على المكانة الاجتماعية للمغاربة المرتحلين إلى دمشق، حاضرة الشام، ومركز الممانعة والتصدي للفرنج في المشرق العربي – الإسلامي، والقطب الجاذب للحركة العلمية في المشرق إلى جانب القاهرة، خلال القرنين السادس والسابع الهجريين / الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين، بعد الأفول التدريجي لنجم بغداد، منذ القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي.

2- دوافع قدوم المغاربة إلى دمشق:

بدأ الترحال المغربي إلى دمشق منذ الفترة المبكرة للدولة الإسلامية (الأموية والعباسية)، ثم تطور بشكل لافت وفاعل في عهد الخلافة الفاطمية. فقد أنشأ الفاطميون كما هو معروف، دولتهم في المغرب بدعم سياسي وعسكري من قبيلة كتامة، ورافق جند من كتامة جوهر الصقلي، قائد الخليفة المعز الفاطمي إلى مصر وساعدوه في بسط سلطانه

عليها، كما دخلوا مع الفاطميين دمشق، ليتبلور الحضور المغربي بالمدينة في أيام نور الدين زنكي والسلطان صلاح الدين.

ولا جدال في أن الدافع الديني، وفي طليعته الحج إلى مكة المكرمة والمدينة المنورة، شكل المحرك الأساسي لانتقال المغاربة إلى دمشق، ولو أن ثمة مدنا إسلامية أخرى كانت أقرب إلى طريق الحج من دمشق (القاهرة والإسكندرية، وقوص....)، وبعيدة عن الأخطار التي شكلها الفرنج والمغول خاصة بعد أن استولى الأخيرون على بغداد عام 656 هـ / 1258 م وأسقطوا الخلافة العباسية فيها، واندفعوا من ثمّ باتجاه بلاد الشام، دون أن ننسى اسهامات المرتحلين المغاربة إلى الشام في حركة الجهاد الإسلامي ضد الفرج.

ويأتي طلب العلم في المترلة الثانية بعد الحج، لا سيما وأن المغاربة قد استهوهم عطاءات المشرق الثقافية، منذ أمد بعيد، فارتحل العديد من نخبهم الدينية والأدبية والعلمية إلى حواضره، حيث فلوا من معينه المعرفي، وأسهموا في تفجير ينابيع الثقافة والحكمة فيه، وانخرطوا في بنيته الاجتماعية منفعلين وفاعلين: فمنهم من استقر في هذه الحواضر، ومنهم من عاد إلى بلاده حاملا معه نفيس الكتب، واجازات الكفاءة والتقدير، وشهادات التزكية والاعتبار، وأسانيد القراءة والحديث، وسلاسل التصوف وتطهير القلوب والنفوس، بعد أن ترك هناك بصمات من ثقافته بارزة. ويضاف إلى ذلك ما كان للظروف الصعبة السائدة في بلاد المغارب آنذاك، من تأثير مباشر على حركة المغاربة إلى المشرق (اضطرابات سياسية، وفتن، ونفي، وهجرات قسرية لأسباب عقدية، وضرورات معيشية، وحب استطلاع...)[1].

3- الحضور المغربي بدمشق ومكانته الاجتماعية:

شهدت دمشق في زمن الحروب الصليبية قدوم المغاربة إليها، أفرادا وجماعات، من مستويات اجتماعية وثقافية مختلفة، جلهم على المذهب المالكي. وكان من بينهم العلماء والأدباء وأصحاب الثروات والجاه. نذكر من الجماعات: أسرة الزواوي، والبكري، والبرازلي، والشريشي، والقرطبي، والتلمساني. ومن الأفراد: ابن مالك، وابن عربي، وابن البوني، والرحالة ابن سعيد. ويضاف إلى هؤلاء وأولئك عدد كبير من الفقراء أموا المدينة أثناء رحلتهم إلى الديار المقدسة قي الحجاز، فمنهم من أقام بها إلى حين، ومنهم من استقر.

هل يمكن الحديث عن وجود "جالية مغربية" بدمشق كان لها دور مؤثر في الحياة السياسية والاجتماعية في حاضرة الشام، في القرنين السادس والسابع الهجريين؟

إذا كانت المصادر المعاصرة التي وصل إليها اطلاعنا لا تزودنا بمعلومات كافية تمكننا من ابداء رأي حاسم في هذه المسألة الدقيقة، فإن ما وقعنا عليه في مذكرات الرحالـــة ابن جبير الذي قصد بلاد الشام ما بين عامي (581-583 هـــ / 1185-1187 م)، وفي "تراجم" المؤرخ الدمشقي أبي شامة (ت. 66 هـــ-1267 م)، والرحالة علي بن سعيد الذي زار دمشق مرتين خلال عامي 647 هـــ / 1650 م و666 هـــ / 1268 م، تمسح لنا بتوضيح بعض معالم هذه المسألة.

لم تأت المصادر الآلفة على ذكر حي (حارة) للمغاربة في دمشق، ولعل السبب في ذلك يعود إلى أن الهجرة المغربية إلى دمشق لم تكن في دفوع كبيرة كي تشكل داخل المدينة كثافة سكانية مميزة، وما ذكره ابن جبير[2] عن حسن ضيافة الدماشقة للمغاربة قد أسهم، ربما من غير قصد، في توزع المغاربة في أحياء مختلفة من المدينة. وعليه فإننا نجد، بالاعتماد على المؤرخين الشاميين أبي شامة[3] وابن شداد[4]، أن كثيرا من المغاربة أقاموا في المدرسة العادلية، أو في جوارها، وفي مدرسة الكلاسة، وحلّ بعض منهم في سفوح قاسيون، ومقابر الصوفية قرب الميدان الأخضر، وباب الفراديس، وبجوار مقبرة شيخ رسلان على مقربة من باب توما.

وثمة عامل آخر أعاق امكانية تشكل "جالية مغربية" بدمشق يتمثل في أن عددا كبيرا من المغاربة الوافدين – ولا سيما الأجيال التي ولدت بدمشق، أو ترعرعت فيها – قد غادروا مذهبهم المالكي إلى أحد المذهبين الأكثر شيوعا في المدينة، هما الشافعي والحنفي. ومنهم: ابن مالك[5] الذي تحول إلى الشافعية، وتبعه ابنه بدر الدين، وابن فرخ المغربي[6] الذي اعتنق الشافعية بتأثير من شيخه السّلمي، وكذلك أبو جعفر أحمد القرطبي[7] الذي انتقل إلى الشافعية هو وولده اسماعيل ومحمد، بتأثير من الحافظ علي بن عساكر مؤرخ دمشق. أما جمال الدين محمد بن أحمد الشريشي[7] فاستمر على مذهبه المالكي، فيما انتقل ابنه المولود بدمشق إلى الشافعية، ومارس القضاء وتدريس الفقه الشافعي بها. وثمة مغاربة انتقلوا إلى المذهب الحنفي، ومنهم: فخر الدين محمد بن المشرف بن الجنّان الشاطبي[8]، وأحمد بن عبد الله بن مهاجر الوادي آشي[9]، وابن معطي الزواوي، وجمال الدين محمد بن حسين الفاسي[10]، لكن قلما وقعنا على مغاربة بدمشق ممن انتقلوا إلى المذهب الحنبلي.

أما الذين استمروا على مذهبهم الأصلي فغالبيتهم ممن شغلوا مناصب دينية، وخصوصا في القضاء منذ العام 664 / 1266، عندما أقر السلطان المملوكي الظاهر بيبرس مذاهب أهل السنة الأربعة (الحنفي، والشافعي، والمالكي، والحنبلي) مذاهب رسمية لدولته، وأبطل ما عداها من المذاهب الإسلامية الأخرى[11]. وكذلك المغاربة الذين تعاطوا مهنة التدريس في المدارس المالكية الأربع[12]: اثنتان منها أنشأتا في القرن السادس، إحداهما هي الزاوية المالكية، في الجانب الغربي من الجامع الأموي، قرب المقصورة الحنفية، وكان لها أوقاف كثيرة "منها طاحونتان، وسبعة بساتين، وأرض بيضاء، وحمام ودكانان بالعطارين"، و"أن هذا الوقف المغربي يغل إذا كان النظر فيه جيدا خمسمائة دينار في العام[13]، والمدرسة الأخرى هي النورية، المنسوبة إلى نور الدين زنكي، ويقال لها أيضا الصلاحية نسبة إلى صلاح الدين الأيوبي. تقع المدرسة النورية في حارة حجر الذهب، في منتصف الطريق بين القلعة والمسجد الأموي، وقد أضحت هي والزاوية المالكية تابعتين لأسرة الزواوي المغربية، التي كان منها أوائل قضاة القضاة المالكية في المدينة. أما المدرستان الأخريان فأنشأتا في النصف الثاني من القرن السابع، وهما المدرسة الشرابيشية، داخل باب الجابية، إلى الغرب من المدينة القديمة، وواقفها علي بن محاسن الشرابيسي المغربي، والمدرسة الصمصامية، بين القلعة والجامع الأموي، وواقفها غبريال الأسمري أو الأسلمي، ويضاف إلى المدارس المالكية الأربع تربة أم الصالح نجم الدين أيوب، حيث دفن أول قاضي قضاة مالكي في المدينة، وكذلك الرباط الناصري، في سفح قاسيون، قرب تربة التكريتي. بين الرباط المذكور، الذي اختص بالمتصوف المغربي محيي الدين ابن عربي، الناصر يوسف، آخر ملك أيوبي بدمشق[14].

ويضاف إلى "النخب المالكية"، الذين تشبثوا بمذهبهم، عدد من فقراء المغاربة، من طلبة العلم، خصوصا، وهؤلاء كانوا يعتاشون اجمالا من عائدات أوقاف الزاوية المالكية وأوقاف المدارس المالكية الأخرى[15]. وإلى جانب المؤسسات الدينية المغربية هناك مسجد مدرسة الكلاسة شمال الجامع الأموي، وان يكن المغاربة من غير المالكية. وعليه **ألا يمكن اعتبار كل من المراكز الدينية السالفة، ذات الأغلبية المغربية، شكلا من أشكال الاجتماع المغربي بدمشق؟**

يستفاد مما تقدم، أن ثمة مكانة اجتماعية استحوذ عليها المغاربة في حاضرة الشام، مما يستدعي السؤال التالي: **ما هي مرتكزات هذه المكانة، واستطرادا، هل نجح هؤلاء الوافدون بالاندماج في المجتمع الدمشقي؟**

بالعودة إلى المصادر المعاصرة المتوفرة لدينا، يمكننا القول بأن المغاربة قد احتلوا منزلة مقدرة في المجتمع الدمشقي، لأسباب عديدة تأتي في طليعتها اسهاماتهم بحركة الجهاد ضد الفرنج، والتزامهم الزهد والتصوف، وسمو المناصب الدينية والدنيوية التي أسندت إليهم، بالإضافة إلى ما تمرّسوا به من وظائف ومهن.

1- مشاركة المغاربة في مجاهدة الفرنج في الشرق:

قلما خلت المصادر الإسلامية المعاصرة لـ"الحروب الصليبية" من لمع عن حركة الحدث، أو "متجددات الأحوال"، في شرق وغرب المتوسط، وما كان يتعرض له المسلمون من أخطار في كلا المنطقتين على أيدي الفرنج، فضلا عن مضامين المراسلات بين الحكام المسلمين أنفسهم، لاستطلاع الأخبار أو لطلب النجدات، أو بين الحكام المسلمين وأسياد الفرنج، لتحذير الأخيرين من مغبة التمادي بالاعتداء على المسلمين. من ذلك الرسائل[16] التي وجّهها صلاح الدين الأيوبي إلى الملك الموحدي يعقوب بن يوسف بن عبد المؤمن يطلب منه ارسال نجدة بحرية عاجلة لفك الحصار الذي ضربه الفرنج على مدينة عكا، ومما جاء في احداها: "وأحوج ما كنا إلى النجدة البحرية والأساطيل المغربية". وأيضا: الرسالتان[17] اللتان بعث السلطان المملوكي بيبرس باحداهما إلى ملك فرنسا لويس التاسع الذي قاد حملة صليبية إلى تونس عام 670 / 1272، والأخرى إلى صاحب تونس محمد بن يحيى الهنتاني. انطوت الرسالة الأولى على تهديد صريح لملك فرنسا بأن السلطان سيقاتله دون هوادة إذا ما تابع اعتداءاته على تونس، ويعلم صاحب تونس، في الرسالة الثانية، بأنه على استعداد لمؤازرته في قتال الفرنج ، وأنه كتب إلى عربان المغرب وبرقة طالبا منهم الاسهام في دفع الخطر الفرنجي عن تونس. ويضاف إلى ما تقدم الأخبار التي نقلها الرحّالة عن الحروب الدائرة بين المسلمين والفرنج، خلال تجوالهم بين بلاد المشرق و المغرب.

كان من الطبيعي، والحالة تلك، أن يسود مناخ تعبوي في مختلف الأوساط الإسلامية، وأن يبادر عامة المسلمين وخاصتهم إلى قتال الفرنج، بوصفه جهادا ضد أعداء الدين في ساحتيه المشرقية والمغربية لذلك لم يكن غريبا أن يسهم المغاربة المرتحلون إلى المشرق

بمجاهدة الصليبيين، وأن يلقوا بذلك التقدير والثناء من أخوانهم المشرقيين، في مقابل ما تعرضوا له من الضيق والأسر على أيدي الصليبيين.

لقد ذكر ابن الأثير[18]، في حوادث 543 / 1148، أنه أثناء حصار الفرنج لمدينة دمشق، خرج العسكر والأهالي لمواجهتهم، وكان فيمن خرج راجلا مع الجمع الفقيه المالكي أبو الحجاج يوسف الفندلاوي المغربي، وكان طاعنا في السن، فتقدم وقاتل حتى قتل.

من ذلك أيضا: مشاركة المغاربة جيش نور الدين زنكي في الهجوم على أحد حصون الفرنج، ما أثار استياء هؤلاء، وأضمروا الشر للمغاربة، وأثقلوا كاهل العابرين منهم للأراضي الخاضعة للفرنج بضريبة المكس "ولا اعتراض على غيرهم من جميع بلاد المسلمين"، ويبرر الفرنج هذه الضريبة المفروضة على المغاربة – حسب ما ذكر ابن جبير[19] – بـــ "أن هؤلاء المغاربة كانوا يختلفون إلى بلادنا ونسالمهم... فلما تعرضوا لحربنا، وتألبوا مع إخوانهم المسلمين علينا، وجب أن نضع الضريبة عليهم...". كما اشترك البحارة المغاربة في قيادة سفن الحملة البحرية التي أرسلها بيبرس لمهاجمة قبرص، عام 669 / 1271، فوقع بعضهم في الأسر، ومن بينهم الريس شهاب الدين أبو العباس المغربي[20].

وعكس المؤرخون المشرقيون تقدير عساكر المسلمين لفعالية المنجنيق المغربي في دك حصون الفرنج وقلاعهم المنيعة. من ذلك: ما ذكره ابن عبد الظاهر[21] في فتح حصن صفد على يد الظاهر بيبرس عام 663 / 1265، فقال: "ورمي المنجنيق المغربي في هذا اليوم، فأثر آثارا حسنة". كما لفت السلطان صلاح الدين إلى تمرس المغاربة بمجاهدة أعداء الإسلام في رسالة بعث بها إلى الخليفة العباسي ببغداد، يزف إليه فيها نبأ استيلائه على حصن بيت الأحزان، منوها بدور المغاربة في فتح الحصن المنيع، بقوله[22]: "واحتلت به الرجال الذين يعملون في البحر، ويفتكون في البر، ومن هو معروف من المغاربة بغزو بلاد الكفر".

لذا حرص المشارقة على إظهار تقديرهم وإعجابهم بما بذله إخوانهم المغاربة، ذودا عن حياض الإسلام في المشرق، بمثل اندفاعهم لجبه الأخطار عن بلادهم، فاحتضنوهم وتعاطفوا معهم، وتمادوا بتكريمهم ومساعدتهم، وقد تمظهر ذلك في الأمور التالية:

– الاهتمام بمسألة افتكاك الأسرى المغاربة من قبضة الفرج، والارتقاء بها إلى مستوى الواجب الديني، واعتبارها سبيلا للفوز بالثواب. يذكر أسامة بن منقذ[23]، في سياق

أشارته إلى سعيه لافتكاك نحو أربع مائة من المغاربة وقعوا في أسر الفرنج، أن معين الدين أنر، صاحب دمشق، أصر على أن يسهم بنفقات افتكاك هؤلاء الأسرى، قائلا لأسامة: "لا، بل أنا أزن والله ثمنهم، وأنا أرغب الناس في ثوابهم". وألمح ابن جبير[24] إلى تفضيل الحكام المشارقة افتكاك الأسرى المغاربة على افتكاك بقية الأسرى المسلمين، فذكر أن نور الدين زنكي نذر في مرضه أصابته مبلغا كبيرا من المال لفداء أسرى من المغاربة"، "فلما ابتل من مرضهن أرسل في فدائهم، فسيق فيهم نفر ليسوا مغاربة — وكانوا من حماة من جملة عمالته — فأمر بصرفهم واخراج عوضهم من المغاربة، وقال: هؤلاء يفتكهم أهلهم وجيرانه، والمغاربة غرباء لا أهل لهم. وفي عام 665 / 1267، اشترط السلطان بيبرس على أسياد صور الفرنج أن يطلقوا أسارى المغاربة كي يوافق على عقد هدنة معهم لمدة عشر سنين[25]، كما أسقط صلاح الدين ما كان يعرف بـــ"مكس مكة"، وعوّض أمير مكة غلالا نحمل إليه في كل سنة، بعد أن "كان يؤخذ من حاج المغرب على عدد الرؤوس ما ينسب إلى الضرائب والمكوس. فإذا دخل حاج حبس حتى يؤدي مكسه... وإذا كان فقيرا لا يملك، فهو يحبس ولا يترك، ويفوته الوقفة بعرفة[26].

لم يقتصر أمر افتكاك الأسرى المغاربة على الحكام، بل تغلغل في وجدان جمهور المسلمين المشرقيين، الذين لم يترددوا ببذل أموالهم فداء لأسرى المغاربة، حتى "أن كل من يخرج من ماله وصية من المسلمين، بهذه الجهات الشامية وسواها، انما يعيّنها في افتكاك المغاربة... فملوك أهل هذه الجهات من المسلمين، والخواتين من النساء، وأهل اليسار والثراء، إنما ينفقون أموالهم في هذه السبيل"[27].

– تعظيم أهل دمشق للحجاج المغاربة، والاحتفاء بهم لدى عودتهم من أداء مناسك الحج. فابن جبير[28] قدّم لنا وصفا حيا لاستقبال الحجيج المغربي بدمشق. يقول في مذكراته: "ومن أغرب ما حدثناه من ذلك، أن الحاج الدمشقي، مع من انضاف إليهم من المغاربة، عند صدورهم إلى دمشق في هذا العام، الذي هو عام ثمانين، خرج الناس لتلقيهم الجمع الغفير، نساء ورجالا، يصافحونهم ويتمسحون بهم، وأخرجوا الدراهم لفقرائهم يتلقونهم بها، وأخرجوا إليهم الأطعمة"، على الرغم من قرب مسافة الحج من الدمشقيين، "وتيسير ذلك لهم، واستطاعتهم لسبيله".

– توفير سبل المعاش لفقراء المغاربة بدمشق، من خلال أوقاف كانت "أكثر من يأخذها الإحصاء"، اختصت بالعلماء وطلبة العلم وايواء المحتاجين (الزاوية المالكية مثلا)،

بالإضافة إلى تأمين عمل في خدمة، تفترض الأمانة في شاغلها، لمن ليس له عهد من المغاربة في مهنة: من امامة في مسجد، أو التزام زاوية من زوايا الجامع الأموي، أو ناطور في بستان، أو خادم في حمام، أو أمينا في طاحونة، أو كفالة صبيان، إلى غير ذلك من وجوه المعاش[29].

ان رعاية أهل دمشق لفقراء المغاربة قد طالت بالضرورة المتصوفة منهم أيضا، فدمشق عرفت الفرق الصوفية، في فترة مبكرة، وبخاصة في القرن الخامس، لتتبلور صلتها بالتصوف في القرن السابع بتأثير من طروحات محيي الدين ابن عربي[30]. فبالإضافة إلى المواقع الصوفية الأساسية (خانقاوات وربط) القائمة عند أبواب المدينة القديمة (باب توما، والباب الشرقي، وباب الجابية، وباب السلام، وباب النصر، وباب البريد)، وفي جبل الصالحية، وقاسيون، وفي المقبرة المعروفة بـــ"مقبرة فقراء المغاربة"، أو "مقبرة فقراء الصوفية"، وحول الجامع الأموي (الكلاسة) وفي داخله، فإن ثمة أحياء أخرى خارج المدينة القديمة، في الشرف القبلي (الجنوب)، والشاغور، وبيت لهية، وقصر الحجاج، وفي الميدان الكبير، تشهد جميعها على حيوية الحياة الصوفية بدمشق التي كان للمغاربة فيها حضور مميز[31]. وشاهدنا على ذلك ابن عربي الذي حل بدمشق، عام 627 / 1230، بعد أن ارتحل وطاف بلاد المشرق وغيرها، وتوفي بها بعد احدى عشرة سنة، ودفن هو وأولاده بقبته، في حي من أحياء قاسيون، لا يزال يحمل اسمه (حي محيي الدين ابن عربي)، تخليدا لذكراه. وعلى الرغم من حالة الجدل التي أثارتها مطارحاته واجتهاداته في الأوساط الدينية بدمشق (موقف كبير الحنابلة الشيخ ابن تيمية)، فان ما كان لابن عربي من هيبة لدى الخاصة والعامة، قلل من شأن معارضيه في حياته، وحفظ له مكانة عالية بعد وفاته[32].

لهذه الأسباب جميعا، ينصح ابن جبير[33] أهل المغرب بالترحال إلى المشرق، لأن المغربي هناك سوف "يجد الأمور المعينات كثيرو"، منوها بدمشق لأن "الاحتفال بهذه البلدة أكثر، والاتساع أجود".

2- منصب القضاء:

ثمة خاصية تميز بها قضاة المغاربة في الوسط الدمشقي، المالكية منهم تحديدا، تمثلت بالبساطة والابتعاد عن مباهج الدنيا وبهارجها، مما أضفى على منصب قاضي قضاة المالكية مهابة مؤكدة، فقد جاء في بعض المصادر[34] أن زين الدين عبد السلام الزواوي (ت. 681 / 1282) اشترط على السلطان الظاهر بيبرس، كي يقبل تكليفه بمنصب قاضي قضاة

المالكية بدمشق، عام 664 / 1266، موافقة السلطان على أن لا تصرف له جامكية، فاستمر في منصبه إلى أن توفي السلطان عام 276 / 1277، ليشغله من بعده نفر من أسرته إلى ما بعد القرن السابع، كجمال الدين يوسف الزواوي (ت. 683 / 1285)، وجمال الدين محمد سليمان الزواوي (ت. 717 هـ / 1317 م). أما جمال الدين محمد بن أحمد الشريشي، فقد امتنع عن قبول منصب القضاء بدمشق، واختار أن يتفرغ للتدريس والموعظة، واسنمر المنصب لأجله شاغرا إلى أن توفي عام 685 هـ / 1286 م[35].

3- وظيفة التعليم:

- التعليم الديني:

بالإضافة إلى تمرّسهم بتدريس الفقه المالكي – وقد شاركهم فيه بعض كبار علماء المالكية من المشارقة (جمال الدين عثمان بن الحاجب المتوفى عام 646 هـ / 1249 م) – وكذلك الفقهين الشافعي والحنفي، لمعت شهرة المغاربة في قراءة القرآن – القراءات السبع – وعرف منهم: علي بن عبد الله بن الهادي الاشبيلي (ت. 648 هـ / 1250 م)، والزين الزواوي، وأبو جعفر أحمد القرطبي (ت. 596 هـ / 1200 م) مؤسس الأسرة القرطبية بدمشق وأمام الكلاسة، وعلي بن عبد الله الاشبيلي (646 هـ / 1248 م)، والقاسم بن أحمد بن السداد اللورقي (ت. 661 هـ / 1263 م)، وأبو بكر عمر بن علي القسنطيني (ت. 695 هـ / 1296 م) تلميذ ابن معطي الزواوي الحنفي (ت. 628 هـ / 1230 م)، وأحمد بن شعيب الصقلي (ت. 663 هـ / 1265 م) تلميذ علم الدين السخاوي، وأبو بكر محمد بن التونسي (ت. 718 هـ / 1318 م).

وتميز المغاربة المقيمون بدمشق في علم الحديث وتدريسه. نذكر منهم: ابراهيم بن عيسى المرادي الاشبيلي الشافعي (ت. 668 هـ / 1269 م)، امام المدرسة الباذرائية وشيخ الحديث فيها، بالاضافة إلى توليه امامة مشيخة الحديث الأشرفية، بعد أبي شامة، فاستمر بها إلى حين وفاته. تتلمذ على المرادي عدد من مشاهير العلماء، منهم الشيخ محيي الدين النواوي (ت. 676 هـ / 1277 م)، الذي تولى امامة مشيخة الحديث الأشرفية، بعد وفاة أبي شامة عام 665 هـ / 1267 م، ودرّس بها كتاب "الجامع بين الصحيحين"، وهو مصنّف في علم الحديث وضعه، قبل قرنين من الزمن، عالم مغربي يدعى الحافظ أبو عبد الله الحميدي الميورقي (ت. 488 هـ / 1195 م). ونذكر كذلك الحافظ زين الدين

محمد بن يوسف البرزالي الاشبيلي، محدث الشام (ت. 636 هـ / 1238 م)، ومحمد بن سعيد بن الجنّان الأندلسي (ت. 675 هـ / 1276 م).

كما بزّ المغاربة أخوانهم المشارقة في علوم اللغة العربية، وبخاصة في علم النحو، وتفرقوا عليهم فيه. يحضرنا في هذا السياق ذكر ابن معطي الزواوي صاحب الألفية الأولى، وتلميذه جمال الدين محمد بن مالك الجياني (ت. 632 هـ / 1273 م)، صاحب الألفية المشهورة في النحو، وابنه بدر الدين محمد المعروف بابن الناظم (ت. 682 هـ / 1287 م)، شارح ألفية أبيه، والقاسم بن أحمد اللورقي (ت. 661 هـ / 1262 م).

- التعليم الدنيوي:

ثمة مجال تعليمي آخر برع فيه المغاربة بدمشق يتمثل بالطب والصيدلة. فقد كان محمد بن عبد الله الباهلي الاشبيلي رئيسا للأطباء في البيمارستان النوري، والطبيب الخاص لنور الدين زنكي. ويذكر ابن شداد[36] أن الطب بدمشق في عصره كان يدرّس في اللبودية النجمية، احدى مدرستي الطب في دمشق آنذاك، كانت هذه المدرسة منذ انشائها عام 664 هـ / 1266 م، واستمرت لفترة طويلة، مركز استقطاب لعدد وافر من الأطباء المغاربة الذين استقروا بدمشق، كجمال الدين الزواوي، ثاني قاضي قضاة المالكية بدمشق، والجرايحي ياسين بن عبد الله المغربي المراكشي (ت. 687 هـ / 1288 م)، أحد أوائل شيوخ الامام النواوي، وكذلك أحمد النبطي المعروف بابن الرومية (ت. 637 / 1239) المتعدد المعارف، ومنها علم النبات، وعبد الله بن أحمد بن البيطار المالقي (ت. 646 / 1248)[37]، مصنف كتاب "المفردات في الأدوية"، وصاحب الباع الطويل في علم النبات إلى جانب الطب. كان رئيس الصيادلة في أيام الملك الكامل الأيوبي وولده الصالح أيوب، وكذلك منصور بن علي بن عبد الله المغربي، الذي قال فيه أبو شامة بأنه "فاضل في علم الطب".

بالإضافة إلى الوظائف الدينية التعليمية والطبية، أسندت للمغاربة وظائف مختلفة منها: نظر الدواوين، والحسبة، ووكالة بيت المال، وعمل الخزانة، ونظر البيمارستان، وأمانة السجن....

أما المهن المسماة اليوم بـ "المهن الحرّة"، وبخاصة تلك المتصلة بالتبادل الاقتصادي، وتجارة العقارات، والتبادل التجاري والمالي، فليس لدينا معلومات تمكننا من الاطلاع على نصيب المغاربة منها بدمشق، باستثناء اشارات سريعة، وقعنا عليها في بعض المصادر، تلمح

إلى مهن تعاطاها المغاربة في المدينة، مثل: ملاك، ونجار، ودقاق في الحنطة، وكتبي (بائع كتب)، وشوّاء...

4- مسألة الاندماج:

تستدعي مكانة المغاربة المقدرة في مختلف الأوساط الاجتماعية الدمشقية، إلى إعادة طرح السؤال حول مسألة اندماج هؤلاء في مجتمع دمشق، فهل كان ذلك متعذرا، أم ممكنا؟ وإذا كان ما ذكرناه حول المكانة الاجتماعية التي حاز عليها المغاربة بحاضرة الشام يبرّر إمكانية استبعاد الاحتمال الأول وترجيح الاحتمال الثاني، فهل كان هذا الاندماج تاما أم منقوصا؟

ليس ثمة ما يشجع على القول بأن اندماج المغاربة في المجتمع الدمشقي كان تاما، ولعل قصورنا عن ابداء رأي حاسم في هذا الأمر يعود عموما، إلى ندرة المعلومات التي يمكن الركون إليها، وإلى إحجام معظم سكان دمشق عن اعتناق المالكية، مذهب أغلبية المغاربة، وتأثير ذلك بالضرورة على حركة انتقال عدد كبير من المغاربة إلى المذهب الأكثر نفوذا في المدينة، على الرغم من تعزيز مكانة القضاء المالكي فيها، بدءا من عام 664 / 1266، من جهة، وإلى شيوع استخدام مصطلح "لغرباء المغاربة"، أو "الغرباء"، كمرادف لمصطلح "المغاربة" ليس فقط في المصادر المشرقية المعاصرة والمتأخرة، بل في المصادر المغربية نفسها أيضا (ابن جبير مثلا)، من جهة أخرى، فضلا عن أن "عالم بيوتات دمشق" قلما عرف العلاقات الاجتماعية اليومية مع المغاربة، وبالتالي، إذا ما حصل شيء من هذا القبيل فإنه كان محصورا ومحدود الانتشار.

ومع ذلك، فإن ثمة ما يشير إلى روابط اجتماعية وثيقة نشأت بين أسر دمشقية عريقة وبعض المغاربة. فأسرة بنو الزكي الشافعية، التي لحظت في عدادها سبعة من أبنائها على الأقل، ممن تولوا منصب قاضي قضاة الشافعية، ما بين 530-685 هـ / 1136-1286 م، احتضنت ورعت المتصوف محيي الدين ابن عربي منذ قدومه إلى دمشق عام 627 هـ / 1229 م، فكان لبني الزكي "عليه اشتمال وبه احتفال، ولجميع ما يقوله احتمال" حسب تعبير ابن كثير[38]. ويذكر المقري[39] أن ابن الزكي كان يقدّم لابن عربي ثلاثين درهما يوميا، وأن الأخير استقر، في أواخر حياته، وإلى حين وفاته، ضيفا على قاضي القضاة محيي الدين يحيى بن الزكي (ت. 668 هـ / 1270 م)، المعروف بمواقفه غير الإيجابية من الأفكار الصوفية. وتكريما للمتصوف الكبير قرر بنو الزكي أن يدفن ابن عربي في تربتهم

القائمة عند سفح جبل قاسيون، رغم عدم وجود علاقة نسب أو مصاهرة بينهم وبين ابن عربي وذرّيته، كما نشير في الاطار نفسه إلى علاقة طيبة قامت بين بني جماعة الأسرة الدمشقية الذائعة الصيت، وكمال الدين أحمد بن جمال الدين محمد بن أحمد البكري (ت. 718 / 1318)، أحد أفراد أسرة الشريشي المغربية الذي تحوّل إلى المذهب الشافعي، أسفرت عن تولي الأخير نيابة الحكم عن قاضي القضاة الشافعي بدر الدين محمد بن جماعة، ومشاركته اياه لبعض الوقت مهمة التدريس في المدرسة الناصرية[40].

وتمثل حالة المؤرخ الدمشقي أبي شامة وأسرته مثالا نموذجيا للروابط الاجتماعية الحميمة بين الدماشقة والمغاربة. لقد أشار المؤرخ في "تراجمه" إلى أواصر قربى جمعت بين أسرته والمغاربة، تعود بداياتها إلى جيل سابق. فولده اسماعيل تزوّج من امرأة مغربية، هي شقيقة شرف الدين يحيى بن المغربي (ت. 661 / 1263)، وأن إحدى زوجات أبي شامة الثلاث كانت من أسرة العبدري الأندلسية، وقد مدحها مؤرخنا بقصيدة فريدة بلغت سبعة وأربعين بيتا[41]، كما تزوجت ابنته فاطمة من أحد أفراد أسرة البكري المراكشية الأصل، وأن بعض أولاده دفنوا في مقبرة خليل بن زويزان[42] حيث استقر عدد كبير من المغاربة.

ومما يعزز امكانية اندماج المغاربة بالمجتمع الدمشقي مشاركة هؤلاء بالمهام والأعباء العامة للمدينة. فثمة أسر مغربية حلت بدمشق في زمن "الحروب الصليبية"، كبني الزواوي، والبكري، والبرازلي، والشريشي، والتلمساني، شاركت في ما نسميه اليوم بـــ"الخدمة المدنية" في المدينة، إلى جانب التزامها المهام الدينية، والجهادية. من ذلك: تولي علاء الدين علي بن محمد البكري نظر الدواوين ونظر البيمارستان النوري، وتولي عفيف الدين التلمساني الكتابة في الدواوين، وتولي ابنه الشاب الظريف الادارة المالية للمدينة (عمل الخزانة)، واسندت وظيفة أمانة سجن دمشق لأحد أفراد أسرة اللمتوني.

5- خاتمـــة:

عرف عدد كبير من المغاربة المستقرين بدمشق، أو من الذين حلوا بها إلى حين، كيف يوفرون لأنفسهم مكانة مرموقة وسمعة حسنة في مدينة لم تكن مهيئة تماما لاستيعابهم، بسبب تعرّضها، وقتذاك، لأخطار داخلية وخارجية مشابهة إلى حد بعيد لتلك التي تعرضت لها بلادهم، وقوضت دعائم الاستقرار فيها ودفعتهم لمغادرتها إلى المشرق. ومع ذلك، لم ينجح المغاربة في احداث اختراق واسع في البنية المجتمعية للمدينة، على قاعدة

الانصهار أو الاندماج بالسكان. ولعل السبب في ذلك يعود إلى جملة معوقات، يتصل بعضها بخصوصيات الجماعات التي تتشبث بتمايزها عن الجماعات الأخرى، محاذرة الذوبان في الاطار الأشمل والأرحب، وتظل تفعل فعلها في الوعي واللاوعي الفردي والجماعي عموما، ولا نستثني مما ذهبنا إليه المشارقة أيضًا على الرغم من كثافة العناصر التي تجمع بينهم وبين المغاربة دينيا وتاريخيا وحضاريا.

فالمذهب المالكي السائد في بلاد المغارب، لم يستطع اثبات حضوره الفاعل في حاضرة الشام – وكذلك الأمر في بقية الحواضر الشامية – على حساب المذاهب السنية الأخرى، التي لم تكتف باظهار ممانعتها لانتشار المذهب المالكي في حياضها وبين مريديها، بل سعت حثيثا إلى استتزافه، باستخدام مختلف وسائل الضغط الأدبي والتعليمي / المعرفي، "لاقناع" المغاربة بالتحول عن مذهبهم الأصلي إلى أحد المذاهب الأخرى التي شهدت، وخصوصا المذهب الشافعي، وبدرجة أقل المذهب الحنفي، اقبالا لافتا من قبل المغاربة "الدمشقيين"، دون أن يعدم المذهب المالكي وسيلة لاستقطاب عدد من عامة الشوام ونخبهم (حالة العلامة ابن الحاجب مثلا)، مما قلص من نفوذ المالكية، وقلل من تأثيرها في الحياة الدينية والثقافية والاجتماعية بدمشق، كما في سائر مدن الشام، مقارنة مع دورها المؤثر باعلاء شـــأن السنة في غير مكان من العالم الإسلامي، وبخاصة في بلاد المغارب، وبعض الديار المصرية. فكان لزاما على اتباع المالكية ببلاد الشام أن يكوّنوا فيما بينهم، شكلا من أشكال الاجتماع، حرص على تعزيز روابطه خارج بلاد الشام، حيث المذهب المالكي أكثر حضورا وفاعلية.

وفي مطلق الأحوال، ومع اقرارنا بأن انخراط المغاربة في المجتمع الدمشقي لم يرق إلى مستوى الاندماج التام، فثمة ثابتة مفادها أن الاحتكاك الحضاري بين المغاربة والشوام كان له دور مؤثر في تطور حركة الفكر والاجتماع في المشرق والمغرب. فعلاقات التثاقف والوصال التي قامت منذ أمد طويل، بين قطبي العالم العربي – الإسلامي، وبخاصة في زمن "الحروب الصليبية"، أفضت إلى حالة حراك فكري ثري، أسفرت عن تلاقح ثقافي واجتماعي، كان له، ولا يزال، حضور ودينامية في النتاجات العربية – الإسلامية في مختلف الميادين، وتأثيرات متبادلة جدير بنا أن نمعن النظر فيها بحثا ودراسة وتمحيصا.

الهوامش

(1)- M. TALBI, art, Maghariba, E12, V, PP. 1149-1150.

(2)- ابن جبير، الرحلة، بيروت، القاهرة (لا . ت)، ص ص199-200.

(3)- أبو شامة، الذيل على الروضتين (تراجم القرنين السادس والسابع)، بيروت 1974.

(4)- ابن شداد، الأعلاق الخطيرة في ذكر أمراء الشام والجزيرة، ج2، ق2 (تاريخ مدينة دمشق)، تحقيق سامي الدهان، دمشق، 1953.

(5)- ابن أيبك الصفدي، الوافي بالوفيات، ج3، تحقيق س، ديدرينغ، فيسبادن 1981، ص ص359-364.

(6)- C.F. Sey bold, art. Ibin Farh, E12, III, PP,786.

(7)- المقري، نفخ الطيب، تحقيق احسان عباس، ج2، بيروت، 1968، ص ص217-218.

(8)- المصدر نفسه، ص ص120-123.

(9)- ابن أيبك الصفدي، المصدر السابق، ج7، تحقيق احسان عباس، فيسبادن، 1981، ص ص136-137.

(10)- أبو شامة، الذيل، ص199.

(11)- المقريزي، كتاب السلوك لمعرفة دول الملوك، ج1، ق2، تحقيق محمد مصطفى زيادة، القاهرة، 1957، ص ص542-543.

(12)- L. Pouzet, Damas au VII / XIIIs, Beyrouth, 1988, PP,103-104.

(13)- ابن جبير، المصدر السابق، ص199.

(14)- Pouzet, Op.Cit, P,103.

(15)- انظر ابن جبير، ص ص191-199.

(16)- انظر أبي شامة، كتاب الروضتين في أخبار الدولتين، ج2، ص ص170-171، 184.

(17)- ابن عبد الظاهر، الروض الزاهر في سيرة الملك الظاهر، تحقيق عبد العزيز الخويطر، الرياض، 1976، ص ص373-374.

(18)- ابن الأثير، الكامل في التاريخ، م9، بيروت، 1967، ص20.

(19)- ابن جبير، المصدر السابق، ص210.

(20)- ابن شداد، تاريخ الملك الظاهر، تحقيق أحمد حطيط، فيسبادن، 1983، ص103.

(21)- ابن عبد الظاهر، المصدر السابق، ص258..

(22)- أبو شامة، كتاب الروضتين، ج2، ص ص13-14.

(23)- أسامة بن منقذ، كتاب الاعتبار، مراجعة وتدقيق حسن الزين، بيروت، 1988، ص ص80-81.

(24)- ابن جبير، المصدر السابق، ص214.

(25)- ابن عبد الظاهر، المصدر السابق، ص282.

(26)- أبو شامة، كتاب الروضتين، ج2، ص3.

(27)- ابن جبير، المصدر السابق، ص ص214-215.

(28)- المصدر السابق، ص200.

(29)- المصدر نفسه، ص195.

(30)- Pouzet, Op.Cit, P,207 et suiv. راجع أيضا: ابراهيم بوتشيش، المغرب والأندلس في عصر المرابطين، بيروت، 1993، ص ص129-130.

(31)- Pouzet, Ibid, PP,210-213.

(32)- Pouzet, Maghrébins à Damas au VII / XIIIs, Damas, P,1140.

(33)- ابن جبير، المصدر السابق، ص200.

(34)- عن مكانة الزين الزواوي ووقاره وزهده، انظر: أبو شامة، الذيل، ص ص235-236؛ ابن شداد، تاريخ الملك الظاهر، ص237.

(35)- ابن أيبك الصفدي، الوافي، ج2، تحقيق س. ديدرينغ، فيسبادن، 1981، ص ص131.

(36)- ابن شداد، الأعلاق، ج2، ق2، ص266.

(37)- ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، بيروت، 1979، ج5، ص234.

(38)- ابن كثير، البداية والنهاية في التاريخ، بيروت، 1966، ج13، ص153.

(39)- المقري، نفح الطيب، ج2، ص166.

(40)- المصدر نفسه، ج2، ص ص 217-218.

(41)- للاطلاع على هذه القصيدة، راجع: أبو شامة، الذيل، ص ص196-198.

(42)- تقع في سفح جبل قاسيون، إلى الجنوب من مقبرة الصوفية. كانت مقبرة لأشراف القوم، وهي منسوبة لواقفها خليل بن زويزان. أبو شامة، الذيل، ص ص176-177.

اندماج الانكشارية في المجتمع القسنطيني
من خلال
سجلات الزواج والطلاق بأرشيف ولاية قسنطينة[1]

أ. جميلة معاشي
أستاذة مكلفة بالدروس
في التاريخ الحديث
- جامعة منتوري قسنطينة -

المقدمة:

من الأفكار السائدة بين المؤرخين للفترة العثمانية بالجزائر أن هوة سحيقة كانت تفصل بين الحكام والمحكومين، وأن هذه الهوة استمرت بين الطرفين حتى سقوط الحكم العثماني بالجزائر، إلا أن المتمعن في التغير الاجتماعي الذي حدث خلال هذه الفترة يجد أن طبقة جديدة ظهرت داخل المجتمع الجزائري وهي طبقة "الكراغلة" المنبثقة عن تزاوج العنصر العثماني التركي مع العنصر المحلي، والكلمة نفسها تعني ذلك، إذ هي عبارة عن كلمتين تركيتين الأولى "كول" وتعني "العبد" والثانية "أوغلو" ومعناها "الابن"، أي ابن العبد، أو ابن الجندي الإنكشاري باعتبار أن الانكشارية كانت بمثابة عبيد للباب العالي الذي لا يعرفون سيدا غيره، وهناك من ينسب كلمة العبد للرعية، أي أنه ابن التركي ممن هم أدنى منه طبقة وهم الرعية وهو ما جعل "الكرغلي" في الجزائر يحتل مرتبة أدنى من مرتبة التركي القح.

ومهما كان معنى هذه العبارة (كول أغلي) فإنها تدل على اندماج الطبقين العثمانية الحاكمة والمحلية المحكومة، وقد يقول القائل أن هذه الطبقة لا يمكن أن تعبر بوضوح عن اندماج العنصرين الجزائري والتركي لأنها كانت نتاجًا لسياسة خاصة اتبعها الحكام العثمانيون لترسيخ حكمهم في البلاد وهي سياسة المصاهرة بين الحكام وفئة صغيرة من المجتمع تمثلت في أعيان المدن والأسر المحلية ذات النفوذ في الأرياف، وهو ما يسمى بالمصاهرة السياسية والتي انتشرت فعلا بين الحكام العثمانيين وموظفيهم السامين وبين عدد كبير من الأسر العريقة والفاعلة في الجزائر، والأمثلة كثيرة على ذلك نذكر منها على

سبيل المثال مصاهرة باي قسنطينة أحمد القلي (1754-1771م) لأسرة ابن قانة التي انحدر منها آخر بايات قسنطينة "الحاج أحمد باي" الكرغلي والذي انتهج بدوره نفس السياسة، فصاهر أهم الأسر الحاكمة أو ذات النفوذ في بايلك قسنطينة وذلك حتى يضمن ولاءها وولاء أتباعها[2].

إلا أن طبقة الكراغلة في الواقع، لم تكن نتاجا للمصاهرة السياسية وحدها بل تعدقما إلى عملية أوسع وأشمل وهي تزاوج الجندي العثماني البسيط (الانكشاري) مع الفرد البسيط من المجتمع الجزائري وهو الموضوع الذي حاولت إلقاء الضوء عليه من خلال دراستي لبعض سجلات عقود الزواج والطلاق للمحكمة المالكية بقسنطينة[3].

الانكشاري واندماجه في المجتمع القسنطيني:

أثناء تصفحنا لهذه السجلات لاحظنا تردد اسم "الانجشايري" للتعريف بصاحب العقد سواء في حالة الزواج أو الطلاق، وهي العبارة الصحيحة لما عرف لدينا "الانكشاري" وهي الكلمة المحرفة من العبارة التركية "يني جيري" ومعناها "النظام الجديد" وهو الاسم الذي أطلق على الجيش النظامي العثماني عند تأسيسه في بداية القرن 8 هـ / 14 م.

أثار تردد هذه العبارة ضمن عقود السجلات فضولنا لمعرفة كيفية اندماج عناصر الجيش الانكشاري في المجتمع القسنطيني ومدى انتشار هذه الظاهرة. وهل اقتصرت على فئة اجتماعية دون أخرى أم كانت شاملة لجميع فئات المجتمع؟ وما هي الفترات التي تم فيها الاندماج الحقيقي للانكشارية في المجتمع القسنطيني؟ وما هي الطبقة التي احتلها الانكشاري وسط هذا المجتمع؟

وفي محاولة للإجابة على جميع هذه التساؤلات عملنا على دراسة عينات من هذه العقود لتسليط الضوء على مكانة الإنكشاري وسط المجتمع القسنطيني، ولا ندعي هنا أن هذه الدراسة ستكون دقيقة ووافية وإنما ستكون حتما بداية لدراسات أعمق وأدق.

وأول ما توصلنا إليه من خلال هذا العمل السريع هو أن اقبال الانكشارية على الزواج والإندماج في المجتمع القسنطيني اختلف من فترة إلى أخرى، ففي السجل الأول، والذي ضم الفترة ما بين 1202 هـ و 1205 هـ الموافق لـ1787 / 1791 م، لم نعثر إلا على عدد قليل جدا من العقود الخاصة بالانكشارية وتخص في معظمها عمليات البيع والشراء أو التوكيل بهما وهي ظاهرة من مظاهر الاختلاط بين الانكشاري والقسنطيني، أما ظاهرة

الزواج والطلاق التي تدل فعلا على عملية الاندماج فكانت غائبة تقريبا وهو ما لاحظته أيضا الزميلة فاطمة الزهراء قشي في رسالتها عن "قسنطينة المدينة والمجتمع" والتي اعتمدت فيها على نفس السجلات، إذ لم تذكر سوى عقدين اثنين للانكشارية: الأول تم في سنة 1202 هـ بين "علي النوي ابن باديس" و "راضية بنت سليمان الانجشايري" والثاني عقد طلاق وقع في 19 ربيع الأول من سنة 1204 هـ بين السيد "محمد نقيب الأشراف" وزوجته حسنى بنت ابراهيم الإنجشايري؛ بل أن الباحثة حددت عدد عقود الزواج والطلاق الخاصة بالانكشارية فيما بين 1202 و1208 هـ بـ 26 عقدا، 7 للرجال و19 للنساء من بين 5518 عقدا مسجلا[4].

ومهما كانت دقة أو عدم دقة هذه الإحصائيات فإنها تدل على بداية محتشمة لاندماج الانكشارية في المجتمع القسنطيني، ولعل ذلك يعود إلى انشغال الانكشارية بالأعمال الحربية في هذه الفترة، فترة حكم صالح باي 1771 – 1792 م، وعدم إقبالهم على الحياة المدنية.

نفس النقص لاحظناه في السجل الثاني والثالث الذين ضما الفترة ما بين 1205 و1217 هـ الموافق لـ 1790-1803 م. أما السجل الرابع وهو أضخم السجلات ويضم الفترة الفاصلة بين 1218 و1232 هـ الموافق لـ 1804-1817 م فكان أكثر السجلات غنا بالعقود الخاصة بالانكشارية سواء بالنسبة للزواج أو الطلاق أو الإرجاع. فقد وصل عدد العقود التي تم إحصاءها، إحصاءا غير دقيق، إلى أكثر من 40 عقدا وهو ما يؤكد البداية الفعلية لما أسميناه باندماج الانكشارية في المجتمع القسنطيني، ولعل ذلك يعود إلى بداية ضعف الحكم العثماني في الجزائر وبالتالي بداية الانحلال العسكري داخل صفوف الانكشارية واتجاههم إلى الحياة المدنية. إذ نلاحظ أنه كلما تقدمت الفترة إلى نهاية العهد العثماني كلما زاد عدد العقود الخاصة بزواج أو طلاق الانكشاري في هذه السجلات.

ورغم توقفنا، إلى حد الآن عند السجل الرابع إلا أننا استطعنا أن نستفيد من دراسة عينات من هذه العقود لمعرفة كيفية اندماج هذه الشريحة العثمانية في الأوساط القسنطينية وتمكننا من رصد عدد من الحقائق التاريخية الهامة منها:

1- مكانة الانكشاري في المجتمع القسنطيني:

يبدو أن الانكشاري اتجه في بداية عهده بالاندماج في الحياة المدنية إلى مصاهرة أعيان مدينة قسنطينة ولعل ذلك ما يدل عليه زواج "العدل الرضي السيد علي النوري ابن

باديس" "براضية بنت سليمان الانجشايري" وهو سليل أسرة عريقة من قسنطينة وهي أسرة ابن باديس، ومنصبه كعدل بالمحكمة المالكية يدل على ثقافته وبالتالي مكانته الاجتماعية المحترمة. وكذا طلاق "محمد بن سي عباس بن مزاور الشرفاء" من زوجته "تركية بنت سي الحسين الانجشايري"، ثم طلاق "علي بن السيد محمد نقيب الأشراف" من زوجته "حسنى بنت ابراهيم الانجشايري" وهذه العقـــود الثلاثـــة سجلت فيما بين 1202 و1207 هـــ، أي في بداية عملية الاندماج.

ومهما كانت هذه النماذج قليلة وغير كافية للحكم على أن الإنكشاري كان يسعى لمصاهرة أعيان البلاد، إلا أنها في اعتقادنا، كافية لأخذ صورة عن هذا التقارب الذي كنا نعتقد أنه لم يحصل إلا بين الموظفين السامين وأعيان المدينة. وقد يكون ذلك سعيا لكسب مكانة محترمة وسط المجتمع. والواقع أن سعي الانكشاري لمصاهرة أعيان المدينة لا يعني أنه لم يتزوج من الطبقات البسيطة في المجتمع، بل أن عددا كبيرا من العقود دلت على أنه تزوج من مختلف الشرائح الاجتماعية وهو ما نستشفه من خلال نسب زوجة الانكشاري أو صهره (من تزوج ابنته)، من ذلك نذكر عقدا سجل بتاريخ 8 شوال من سنة 1223 هـــ والذي نص على زواج "ابراهيم بن عثمان الانجشايري من عسكر الجزائر" من "علجية بنت بلقاسم من أولاد سي علي بن الحسين" وعقد آخر بتاريخ 27 ذي القعدة 1226 هـــ وينص على طلاق "ابراهيم بن عثمان الانكشاري" من زوجه "آمنة بنت سي علي الصحراوي"، وعقد ثالث سجل في 17 صفر 1227 هـــ نص على زواج "سي لعمر بن محمد العلمي" من "برنية بنت نجل محمد الانجشايري" وعقد رابع بتاريخ 4 رجب 1227 هـــ يراجع فيه "الحاج علي المسيلي" زوجه "فاطمة بنت الحاج مصطفى الانجشايري" وعقد خامس بتاريخ 14 رمضان سنة 1206 هـــ ينص على زواج "سي خليل بن قارة حسين الانجشايري" من "خدومة بنت الحاج الفاطمي".

فلو تأملنا في نسب أصهار هؤلاء الانكشارية فإننا سنجد أن الأول "من أولاد سي علي الحسين" والثاني "صحراوي" والثالث علمي "من منطقة العلمة" والرابع مسيلي "من مدينة المسيلة" والخامس فاطمي "من أولاد فاطمة بالأوراس". وهو ما يدل على انتماء جميع هؤلاء إلى قبائل أو مناطق تقع بأرياف بايلك قسنطينة ولم يكونوا من أعيان مدينة قسنطينة وهذا ما يدل، في اعتقادنا على أن تزاوج الانكشاري لم يكن مقتصرا على فئة واحدة بل كان شاملا لجميع الفئات الاجتماعية في بايلك قسنطينة وخاصة الطبقة

الوسطى التي نعتقد أنه كان ينتمي إليها، إذ من خلال ما كان يدفعه الانكشاري من صداق لزوجته أو ما كان يتلقاه كصداق لابنته نلمس أنه لا ينتمي إلى الطبقة العليا في المجتمع، طبقة أعيان القوم أو الموظفين السامين في الدولة، وإنما ينتمي إلى الطبقة الوسطى من المجتمع. إذ يتراوح الصداق الذي كان يدفعه الإنكشاري أو يتلقاه ما بين 70 و100 ريال وهو المبلغ الذي كان يدفعه أغلب المتزوجين، في حين كانت الطبقة الدنيا، وتضم العتيق والعتيقة وبعض الحرفيين البسطاء ما بين 10 و60 ريالا، ولا نجد إلا فئة قليلة كانت تدفع أكثر من 100 ريال وهي فئة البايات وأصهارهم وبعض الموظفين السامين. هذا بالإضافة إلى ما كان يتبع الصداق من توابع مثل "الملحفة" و"القمجة" و"الحزام" و"الخلخال" و"الجوهر" و"الأمة"، وغيرها من التوابع التي تدل عادة على مكانة المتزوج اقتصاديا. والملاحظ أن الزوج لم يكن مجبرا على دفع كامل الصداق لزوجته عند العقد، بل كثيرا ما نندهش لضخامة المبلغ المقدر للصداق وتوابعه إلا أننا نفاجأ بدفع الزوج لجزء بسيط منه والباقي يؤجله إلى ما بعد الزواج بسنين عديدة. وهو ما دلت عليه نصوص هذه العقود منها ما اعتبرناه أعلى صداق بالنسبة للانكشاري وهو الصداق الذي دفعه "مصطفى بن حسين الانجشايري" إلى زوجته "منماني كرمية بنت موصلي" ويقدر بـ «ماية ريال واحدة وقفطان وحزام وأمة ينقد لها خمسة وثلاثين ريالا والباقي لمضي عشرة أعوام من تاريخه...».

وكذلك ما قدمه محمد بن حسين الانجشايري (ولعله أخ للأول) إلى زوجته "قامير بنت عمر" وهو «ماية ريال واحدة وقفطان وحزام وأمة من وسط الرقيق ووقيتان جوهر وملحفة كمخة وقمجة ينقد خمس وأنظر الباقي لخمس سنين...». ونفس المعيار يمكن تطبيقه على مختلف العقود الواردة في السجلات والتي توحي بأن ما يدفع حقيقة للزوجة هو الشطر الأول فقط من الصداق أما الباقي فلم يكن يدفع الزوجة وهو ما تدل عليه عقود الطلاق التي تشير في معظمها إلى تنازل المرأة عن مؤخر صداقها.

من هنا يمكن القول أن للإنكشارية اندمجت في الطبقة الوسطى من المجتمع القسنطيني وأصبحت جزءا منها رغم أنها حافظت على انتمائها الأصلي من خلال أسمائها وبعض تقاليدها.

2- محافظة الإنكشاري على انتمائه العرقي والعسكري:

رغم اندماج الإنكشاري في المجتمع القسنطيني إلا أنه بقي محافظا على الكثير من خصائصه العثمانية منها الانتساب إلى موطنه الأصلي وهو ما كان يضاف أحيانا إلى أسماء الإنكشارية في عقود الزواج والطلاق حيث يشار إلى اسم المتزوج أو المطلق ثم نسبه الأصلي ثم لقب "الانجشايري" مثل: "عثمان بن سليمان الزميرلي الانجشايري" أو "حسن بن علي الصطبولي" وغيرها من الألقاب التي علقت ببعض الانكشارية وتدل على أصولهم العثمانية التركية.

كما أن الإنكشاري، حسب نفس العقود، كان يعمل على خلق تكتلات اجتماعية تجمع لأسر الانكشارية وذلك بالإقبال على الزواج فيما بينهم وهو ما يبرز بكثرة في هذه العقود منها على سبيل المثال، زواج "أحمد بن مصطفى الانجشايري" من "فاطمة بنت أحمد بن المنور" زوجها منه بعل أمها حسين الانجشايري بتوكيلها له..." وكان تاريخ العقد في 11 جمادى الأول من سنة 1228 هـ. وزواج "عثمان بن سليمان الزميرلي الانكشاري" من "مباركة بنت السيد أحمدُ بن معطى" "أنكحها منه حسين بن علي الصطبولي بتوكيلها إياه" وكذا طلاق "براهيم بن علي الانجشايري" من "زوجه قامير بنت محمد خوجة الانجشايري" من زوجه "الزهراء بنت يوسف الانجشايري" إلى غير ذلك من الزيجات التي جمعت رفقاء السلاح من الانكشارية.

كل هذا يدل دلالة واضحة على محاولة أفراد الانكشارية خلق تقارب بينهم داخل المجتمع القسنطيني والمحافظة على شيء من انتمائهم الأصلي وهو ما تجلى في أسمائهم وعاداتهم وتقاليدهم التي مازالت حتى الآن في بعض الأسر الكرغلية بقسنطينة مثل أسرة: "ابن شيكو"، "انجليز باي"، "خرندار"، "خوجة"، "مسقا بجي"، قارة وغيرها من الأسر التي ما تزال تحتفظ بأسمائها العثمانية[5] وتقاليدها التي أصبحت تقاليد قسنطينة في المأكل والملبس ومظاهر الاحتفالات وغيرها.

ومن الأمور التي تبهتا إليها هذه العقود أيضا هي أن الانكشاري لم يكن مجبرا على التخلي عن عمله العسكري عند الزواج، وهو ما كنا نفتقده في البداية، وإنما كان يتزوج وهو مرتبط بثكنته وهذا ما أشار إليه عدد من هذه العقود بذكر رقم الترتيب العسكري للإنكشاري (الوجاق) ومن الأمثلة على ذلـك: «وفي الرابع والعشرين منه (ربيع الثاني من سنة 1227 هـ) طلق محمد بن مصطفى الانجشايري وجاق 236 بذكره زوجه أمة الله الزهراء بنت سي عثمان...» وكذا عقد بتاريخ 11 ذي القعدة 1224 ونصه «تزوج

محمد بن حسين الانجشايري من عسكر الجزائر وحاق 349 أمة الله قامير بنت عاشور عمر...» والأمثلة كثيرة على ذلك مما يدل على أن الإنكشاري لم يتخل عن عمله العسكري عند الزواج وأن ذلك لم يمنع الأسر القسنطينية من مصاهرته.

الخاتمة:

باعتبار أن الوجود العثماني بالجزائر كان وجودا عسكريا بالدرجة الأولى، ولم يكن استعدادا بمفهوم التعمير البشري للأرض، فإن فرقا عسكرية عديدة وصلت الأراضي الجزائرية (جزائر الغرب)، عبر فترات الحكم العثماني للجزائر (1519 – 1830 م)، ولأن هذه الفرصة كانت تتكون من عزاب متطوعين من الجيش العثماني، تركوا الأهل بالآنضول ليستقروا بأرض لم يألفوها ولا أهل لهم بها، لكن واقتداء بقادهم ابتداء بخير الدين بربروس، أول حاكم عثماني بالجزائر، عمل الجندي العثماني البسيط على الإندماج تدريجيا في المجتمع الجزائري عن طريق الزواج بحكم الفترة الطويلة التي قضاها بين الجزائريين.

وبمجرد اطلاعنا على سجلات المحكمة المالكية بأرشيف ولاية قسنطينة اتضح لنا مدى أهمية وغزارة الحقائق التاريخية التي يمكن استقاءها من هذه السجلات حول علاقة الإنكشارية بالمجتمع القسنطيني وأدوارها المختلفة.

فهذه السجلات تعد المصدر الأساسي لدراسة الظواهر والأبعاد الإجتماعية والثقافية والاقتصادية وحتى السياسة والنفسية أحيانًا التي كان الإنكشاري طرفا فيها.

إذ توفر لنا هذه السجلات معطيات علمية متعددة الأوجه في مختلف المجالات المعرفية والتاريخية بدأ بطريقة وأنماط الاختلاط بين هذا العنصر الوافد (الإنكشارية) والعنصر المحلي والانصهار بين العنصرين عن طريق الزواج مثلا أو عن طريق الشراكة الإقتصادية وغيرها.

كما تجدر الإشارة إلى أن هذه السجلات توفر مادة زاخرة من المعطيات الحساسة التي تظهر مدى أهمية الإنكشارية كمًّا وتأثيرًا في المجتمع القسنطيني، خاصة في نهاية الحكم العثماني، أي قبيل القضاء النهائي على هذا النظام في المشرق على يد السلطان محمود الثاني فيما يسمى بالواقعة الخيرية سنة 1826 م.

الهوامش

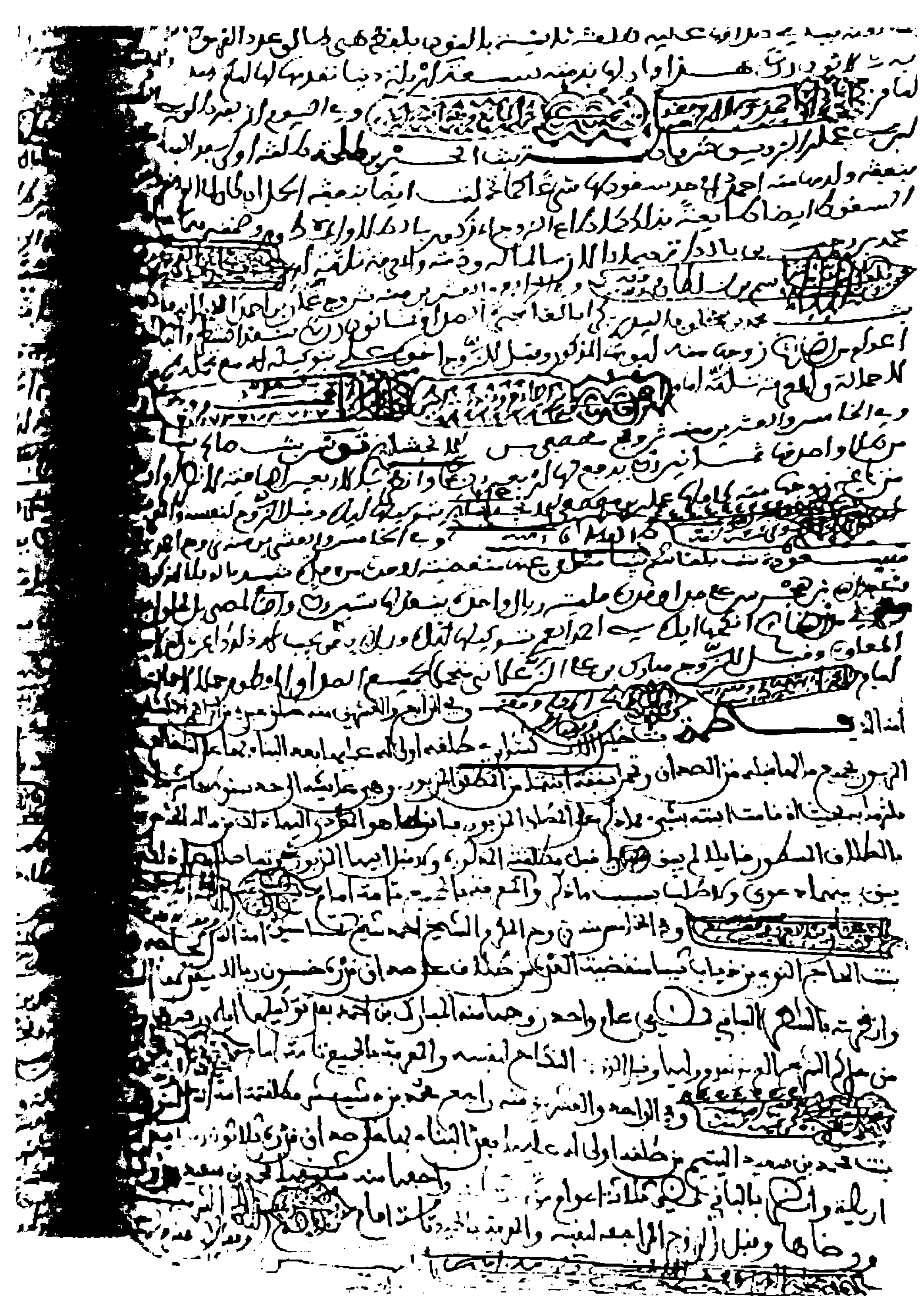
(1)- الملتقى الأول للتاريخ: التغيرات الاجتماعية في البلدان المغاربية عبر العصور، مجمع كوحيل لخضر، جامعة منتوري قسنطينة أيام 25/24/23 أفريل 2001.

(2)- جميلة معاشي، الأسر الحاكمة في بايلك الشرق الجزائري، رسالة ماجستير، جامعة قسنطينة 1992، ص191-221.

(3)- تحفظ هذه السجــلات وهي 12 سجلا في أرشيف ولاية قسنطينة وتضم الفترة ما بيــن 1202 و 1273 / 1787-1857 م.

(4)- فاطمة الزهراء قشي، قسنطينة المدينة والمجتمع أواخر العهد العثماني، رسالة دكتوراه الدولة، جامعة تونس الأولى 1998، ص144.

(5)- Kamel Filali, Les Kuloughlis, Annales de l'hunité de Recherche Afrique – Monde Arabe (URAMA) U. de C V 3 / 1999, P,71-82.



صفحة من سجلات عقود المحكمة المالكية بقسنطينة تبرز أربعة عقود مثالية للإنكشارية

بِنْيَةُ الرِّيف والمدينة في الجزائر قبل الإحتلال الفرنسي

أ. الطاهر عمري
– جامعة منتوري قسنطينة –

إن السمة الغالبة على الواقع الاجتماعي المغربي ما قبل الإستعمار، تتمثل في ازدواج نمط الحياة بين الحضري والبدوي. بحيث ينتمي النمط الأول إلى المناطق الجبلية، أما الثاني فينتشر في المناطق السهلية. ولكن الحياة الحضرية لا تحمل المفهوم الحديث للمدينة، وإنما تتداخل معها بعض سمات الريف. غير أن هذا لا ينفي وجود بعض التجمعات السكانية التي تمثل المدينة، إذ يذكر أ. نوشي أن البنية السكانية في الجزائر: «هي عبارة عن قرى يتراوح عدد سكانها بين ألف وخمس وثلاثين ألف نسمة»[1].

ولهذا، فإننا سوف ننطلق من إعتباران هناك فرقا واضحة بين مجتمع الريف والمدينة، على الأقل من حيث التنظيم الإجتماعي والعادات والتقاليد والطباع. ومن هذه الزاوية النظرية نتناول كلا من بنية الريف والمدينة.

1- الريـف:

إن الريف كان يمثل الواقع المهيمن في الجزائر قبل الإستعمار الفرنسي. إذ لم تكن المدن الجزائرية تمثل في مطلع القرن التاسع عشر، سوى نسبة 5 % إلى 10 % من مجموع السكان، حسب أكثر المؤرخين تفاؤلا[2].

وقد أدى دخول الإسلام، كحضارة إلى المغرب، وما تلى ذلك من أحداث تاريخية، ونشأة المدن، إلى التأثير على بنى المغرب الإجتماعية والسياسية. كما أدى إلى ظهور علاقة جديدة بين المدينة والقبيلة، وهي علاقة طبعت تاريخ المغرب منذ قرون[3]. والظاهر أنها استمرت بعد ذلك «محافظة على وجودها إلى غاية بدايات القرن العشرين»[4]. وهذا ما يدعونا إلى بحث القبيلة في الريف وكذا العرش الذي هو مكون لها.

أ– القبيلة:

لقد سبقت الإشارة إلى كون البربر قد عرفوا، مثلهم مثل العرب التنظيم القبلي، الذي يتناسب مع طبيعة بيئتهم شبه الصحراوية[5]. ولذا فإن دراسة القبيلة العربية، في الجزائر تعد

عنصرا هاما لموضوعنا، وذلك لإرتباطه بمسألة جوهرية هي الإنتماء العربي - الإسلامي للمغرب عموما، وللجزائر موضوع بحثنا، على وجه الخصوص.

إن الهرماسي يؤكد على كون «الوحدات التي ظلت تشكل بنية المجتمع الريفي في المغرب، سواء كانت ناطقة بالعربية أو البربرية، وسواء كانت خاضعة للسلطة أو ثائرة عليها، هو في أصلها قبلية، واستمرت كذلك إلى بدايات القرن العشرين»[6].

إن المجتمع الجزائري هو جزء من الفضاء الجيو-سياسي للمغرب، وبالتالي فقد ظل بناء على التوكيدات السابقة، وإلى بدايات القرن العشرين، منظما تنظيما قبليا. إذ كان سكان البلاد، في الغالب عبارة عن مجموعات من القبائل، وكانت الوحدة الإجتماعية في الريف، تتمثل في القبيلة «التي تكبر بالتحالف أو غيره، حتى تغطي منطقة بكاملها. وتصبح قوة سياسية - عسكرية بحسب بحسابها. لأن أفراد القبيلة الذكور كانوا كلهم محاربين. وكان دورهم الإجتماعي تابعا لدورهم الحربي، قوة وضعفا. وكان هؤلاء الفتيان المحاربون في القرى، بمثابة الأسوار في المدن كما يقول ابن خلدون»[7].

وقد استمر التنظيم القبلي بالجزائر، والمغرب عموما، إلى غاية ما بعد الإستعمار الفرنسي. فعندما فاجأت فرنسا الجزائر، كان المجتمع منظما تنظيما قبليا حادا. ومن هنا جاءت المقاومة العنيدة للإستعمار. وكان استمرار هذه المقاومة مرتبطا أيضا بهذا النوع من التنظيم[8]. ولكن قبل ذلك، نتساءل عن مفهوم القبيلة التي نتحدث عنها بالنسبة للجزائر، وعن عوامل التماسك والتوازن التي تحافظ على بنيتها، ونوعية القيم والعادات التي تختزنها بداخلها. يعرف بورديو القبيلة بكونها «إتحاد فيدرالي لمجموعة من الفرق، يدعى أفرادها أنهم ينحدرون من جد واحد مشترك، ينسجون حول شخصية الأساطير (...) ولكن الواقع يبدو أكثر تعقيدا من هذه الصورة المبسطة. إذ يجب أن نترك جانبا أمر القرابة الدموية، ذلك أن القبيلة يقول بورديو، هي في حقيقتها تجمع سكاني متعدد الأصول، أما شجرة النسب داخل القبيلة فإنما هي محاولة بناء نظري بحت..»[9].

وبناء على ما سبق تحليله، فإنه يبدو من المفيد لموضوعنا أن نطرح جانبا أمر القرابة الدموية في تعريف القبيلة الجزائرية. ذلك أنه في المناطق السهبية والصحراوية مثلا نجد «العائلات التي تكون القبيلة ترجع إلى أصول مختلفة، ويكون الإسم الذي يطلق على القبيلة - غالبا - هو نفسه إسم فرقة من الفرق المكونة لها، والذي فرضته على العائلات والفرق الأخرى..»[10].

كما يلاحظ مرّاد، أنه من النادر ظهور مثل هذا النوع من القبيلة في منطقة التل «ولا تظهر إلا في حالات ظرفية، عندما تتحد بعض العائلات لتحقيق أغراض معينة، كالإحتفالات التعبدية والحروب»[11]. وما ينبغي أن نؤكد عليه – مجددا – هو أن هذا النوع من التنظيم في منطقة التل داخل المجتمع المغربي، والجزائر موضوع بحثنا «ظل محافظا على طابعه القبلي، على امتداد القرن التاسع عشر وإلى بداية القرن العشرين. وقد ظلت جميع القرارات الهامة تتخذ داخل هذا الإطار القبلي، الذي يعمل بدوره على حماية أفراده..»[12].

ونريد أن نركز هنا، على كون القبيلة ظلت طرفا سياسيا مع السلطة المركزية من ناحية، وبأنها لم تكن تستكمل تشكيلها إلا في مواجهة التحدي الخارجي «بإعتبارها وحدة سياسية وعسكرية، تتشكل ظرفيا في مواجهة الخطر المترصد عند حدودها»[13].

إن القبيلة بهذا المفهوم، تتشكل من عائلة موسعة، تنظم إليها عائلات أخرى من أجل الدفاع عن مصالح مشتركة. وكلما كانت المجموعة على جانب من القوة، كلما واد عدد العائلات التي تدخل تحت لوائها. وتتعزز الروابط داخل هذه المجموعة بفعل المصاهرة. وبالتالي يمكننا التوكيد على كون «القرابة داخل القبيلة هي اجتماعية لا دموية. وهذا هو أوسع شكل للتنظيم الإجتماعي في الجزائر، ما قبل الإستعمار»[14].

ب- العــرش:

إن مجموع العائلات الموسعة تكون العرش، ومن التحالف السياسي لمجموعة الأعراش تتكون القبيلة. وبهذا المفهوم فإنه ليست القبيلة نفس الأهمية البنيوية الإجتماعية التي تعطي للعرش خاصة من ناحية ما يخزنه هذا الأخير من تراث تاريخي ثقافي وسكاني. وهذا التراث نفسه هو الذي كان يحدد المكانة الإجتماعية للعرش، وعلاقته متعددة الأبعاد مع الأعراش الأخرى[15].

وهكذا فإن «الوحدة الاجتماعية والاقتصادية القاعدية للمجتمع الجزائري، قبل الإستعمار الفرنسي، كانت تتأرجح بين الدوار، كأكبر تجمع، والفرقة كأصغر وحدة للقبيلة»[16]. وما يلاحظ في هذا النوع من التنظيم قبل الإستعماري، هم انعدام مفهوم الفرد فيه ذلك أنه «لم يكتف مقدور هذا الأخير أن يفصل مصيره الخاص، ومصير أولاده عن المصير المشترك لمجموع العائلة»[17].

وإذا كان العرش يحافظ على التراث التاريخي، والقانوني، والسلالة، والأسطورة، فإن الأولوية الاجتماعية والاقتصادية، كانت ترجع للعائلة «إن العائلة الموسعة يقول مراد، هي التي تكون الوحدة القاعدية الاقتصادية والاجتماعية الحقيقية للقبيلة. وذلك لكون الأرض الفلاحية وقطعان الماشية ووسائل العمل هي ملكة عائلية (..)». والعائلة الموسعة كانت هي الإطار الضروري والكافي لممارسة الوظيفة الإنتاجية..[18].

وكذلك فإن العائلة الموسعة، «كان يحكمها نظام من القيم، يشمل في ذات الوقت الدين، وسائر القيم الاجتماعية الأخرى، الموروثة عبر الأجيال، كالشرف، والشجاعة، والكرم، والإنتماء الاجتماعي، والارتباطات والتحالفات مع القبائل الأخرى، وعلاقات الزواج والطلاق والميراث، وحماية الضعيف والثأر، والوفاء بالوعد»[19].

وتدعيما لما شرحناه سابقا، فإنه من المفيد – في نظرنا – أن نذكر إستنادا إلى باحثين انتروبيولجيين، أن القرابة في المجتمعات القبلية «لا تنحصر في العلاقات العائلية، كما هو الشأن في المجتمعات الحديثة، بل إنها تشمل أيضا على ما يقوم في تلك المجتمعات من علاقات سياسية. إن الأشخاص الذي تقوم بينهم علاقات سياسية خاصة، هم أولئك الذي تربطهم أيضا بعضهم ببعض، علاقات أخرى أخلاقية أو دينية أو تعليمية (..) وهكذا فالروابط التي تشد الناس بعضهم إلى بعض في هذه المجتمعات، ليست وحيدة بل هي عبارة عن شبكة من العلاقات تندرج بمجملها تحت مفهوم "القرابة"...»[20].

إننا بإستعمال هذا المفهوم الإجرائي للقبيلة، نحرص على إبراز دور الدين كعقيدة وكتنظيم إجتماعي يحمل مضمونا سياسيا صريحا أو ضمنيا. ويؤكد مراد بودية أن «العنصر الديني يمثل بعدا آخر في التمرتب، داخل العائلة»[21].

ونحن نجد بعض الباحثين في الفكر السياسي، مثل ريجيس دوبري، قد استعملوا مفهوم «اللاشعور السياسي، للدلالة على جملة من الدوافع السلوكية، السياسية والاجتماعية، وفي مقدمتها الدين والقرابة»[22].

إنه لا يغيب عن بالنا أن هذه المجموعات الممثلة في العائلات الموسعة، ظلت على امتداد التاريخ «تنتمي إلى الحضارة الإسلامية الشاملة (..) ولذلك فإنها تخضع لنظام شامل من القيم والمعايير، ولديها وعي كامل بإنتمائها إلى إطار اجتماعي أوسع»[23]، وذلك هو إطار الأمة العربية الإسلامية. غير أن هذا الإلحاح على البعد الديني لا يلغي – في نظرنا – البعد الاقتصادي، ولا يقلل من أهميته ولكن ما دام الجانب الاقتصادي في المجتمع

الجزائري، ما قبل الإستعماري ضعيفا، إذا ما أخذناه بالمفهوم الحديث للاقتصاد، فإن هذا سوف يسمح بظهور ما يسميه البعض بالوساطات الرمزية بشكل واضح داخل البنية القبلية، «والتي تفرض نفسها بقوة على كل فرد»[24].

ولكي لا تظل محدداتنا السابقة عن القبيلة في الجزائر مجرد تعميمات نظرية، فإننا نرجع إلى مصدر في الموضوع، وهو المجلة الإفريقية Revue Afriquaine التي تعطينا نموذجا للقبيلة الجزائرية، ما قبل الإستعمار. إن هذا النموذج قد لا يكون هو الوحيد، ولكن مع هذا فإنه يبرز البنية الاجتماعية للقبيلة، والقيم التي تحكمها ويلخص كل ما قلناه سابقا. وهذه القبيلة النموذج هي مسيردة M'sirda الواقعة في منطقة التل الساحلي للجزائر. وقد كانت تابعة لمدينة مغنية، حسب التنظيم الإداري الإستعماري في الناحية الغربية من الجزائر. يقول كاتب التقرير: «إن هذه القبيلة تمتاز بالإمتزاج العرقي بين العرب والبربر، بحيث يصعب التمييز بين العنصرين». ويذكر أيضا أن «هذه القبيلة تأثرت في العمق بدعوة الإسلام وأثرت فيها الطرق الصوفية من الجانب المغربي والساقية الحمراء»[25].

وهكذا تبدو لنا القبيلة وما يكونها من العرش، والعائلة الموسعة قبل الإستعمار إستجابة لواقع اجتماعي وسياسي واقتصادي. وكانت تمثل كما يقول العروي «المظهر المزدوج لإستمرار الذات، والدفاع عنها، والتعلق التقليدي بالقيم، والرغبة في التحول..»[26].

2- المدينة:

إنه من المفيد لموضوعنا أن نؤكد ما قلناه سابقا، من كون الوضع الاجتماعي بالجزائر، أواخر العهد العثماني، تميز بقلة سكان المدن بالنسبة إلى سكان الأرياف[*]، ويذكر جوليان أن «سكان المدن في الإيالة الجزائرية وصل إلى 150000 ساكن، أي نسبة 5 أو 6 % من مجموع السكان»[27]. وحتى هذه النسبة الضئيلة لسكان المدن لم تكن موزعة توزيعا متكافئا بين أنحاء البلاد. ذلك أن الجهات الغربية والوسطى كما يذكر المؤرخون، كانت تحظى بنسب مرتفعة نسبيا من سكان المدن، بينما الجهات الشرقية، كانت نسبة سكان المدن بها ضعيفا جدا[28]. وهذا ما سوف يفسر لنا فيما بعد ضراوة المقاومة للإستعمار في الأرياف، مقارنة مع مقاومة المدن ولكننا نحتاج قبل ذلك إلى معرفة الفئات الاجتماعية لسكان المدينة وكذا نشاطهم الاجتماعي والاقتصادي.

أ- الفئات الاجتماعية للمدن:

يذكر مؤلفا كتاب "الجزائر في التاريخ"[29] أن المجتمع الجزائري في المدن، خلال العهد العثماني، اتخذ شكلا هرميا وكان يتمرتب كالآتي:

الفئة الأولى: وتمثلها الأقلية التركية التي تتشكل في أغلبها من الجنود الأتراك الإنكشارية الذين كانوا يسكنون الحصون والثكنات في مدينة الجزائر، أو يتوزعون على حاميات المدن. وقد ظلت الأقلية التركية ضئيلة العدد إلى غاية أوائل القرن التاسع عشر. وكان أغلب أفراد هذه الفئة يعيشون في حالة عزلة عن المجتمع الجزائري الأصلي، ولذلك فإنها لم تؤثر في البنية السكانية للمدن.

أما جماعة الكراغلة، فقد تشكلت من تزاوج أفراد الجيش التركي بنساء جزائريات. واحتلت هذه الفئة المرتبة الثانية في التقسيم الاجتماعي، بعد الأتراك. ومما يلاحظ كما يذكر المرجع السابق أن هؤلاء الكراغلة في أواخر العهد العثماني، صار اهتمامهم منصبا على تنمية ثرواتهم، ولم يعبروا عن طموحات باقي الفئات في المجتمع، بل زاد التصاقهم بالأتراك وتخوفهم من العرب.

وكان هناك طبقة الحضر، وتسمى أيضا "البَلْديَّة" وهي تتشكل من مجموعات سكانية أصلية، تسكن المدن، وترجع أصولها إلى الفترة الإسلامية، وما انضم إليها من أندلسيين وأشراف. وكان للأندلسيين تأثير عميق على مجتمع المدن في مختلف أوجه الحياة، وذلك نظرا لكونهم أكثر ثقافة ونشاطا من باقي الجماعات الأخرى.

ويذكر المرجع نفسه أن فئة الحضر، بما فيها من أندلسيين وأشراف، لم تلعب الدور الاجتماعي المطلوب منها داخل المجتمع لأنها كانت تعيش في صراع مستمر مع الأتراك والكراغلة. وقد ظهر هذا الصراع مثلا، في مدينة تلمسان، إذ كان «تموقع النشاطات الحرفية حسب أحياء متخصصة يعكس بوضوح هذا الصراع بين الحضر والكراغلة»[30]. غير أن ذلك – في نظرنا – لا يلغي دور هذه الفئة في التأثير على عادات مختلف المدن الجزائرية.

وإلى جانب الحضر كانت هناك جماعة البرانية «التي تعيش في مدينة الجزائر، وتتجمع في مجموعات حرفية يسيرها أمين مسؤول أمام الدولة. وكان الميزابيون بين هذه الفئة يتمتعون بمكانة قوية. وكانت لهم امتيازات وعقود مكتوبة، وكانوا يستغلون الحمامات

ومحلات الجزارين، ومطاحن القمح العمومية. كانوا واسطة للمواصلات والتجارة مع قبائل الجنوب. كما لو كان الأغواطيون والبسكريون وغيرهم يعدون بين فئة البرانية»[31].

وينبغي، ونحن نتحدث عن الفئات المكونة لمجتمع المدينة، ما قبل الإستعمار أن لا نغفل الجالية اليهودية التي كانت تشكل إحدى العناصر البشرية الهامة، بالمدن الكبرى. والتي ترجع أصولها إلى اليهود المحليين الذين استقروا بالجزائر قبل الإسلام أو الذين اعتنقوا اليهودية من أهالي البلاد، إضافة إلى يهود الأندلس السفرديين Sefarades، واليهود الذين قدموا من الموانئ الإيطالية للتجارة[32].

ويتحدث جوليان عن هذه الفئة بقوله: «يتكون المجتمع اليهودي في الجزائر من عدد قليل من الأهالي الجهلة والأشقياء الذين تبنوا لباس المسلمين وعاداتهم (...) وتزايد عددهم مع المهاجرين القادمين من جزر البليار، مع نهاية القرن الثالث عشر الميلادي (الشكليون)، ومن أسبانيا في القرن الذي يليه (الكيبوسيون)، وخاصة بعد سنة 1492م، حين خير فرديناد وايزابيلا اليهود بين اعتناق النصرانية أو الهجرة، كما قدم اليهود أيضا من إيطاليا سنة 1342م، ومن الأراضي المنخفضة سنة 1350م، وفرنسا سنة 1403م، وبريطانيا سنة 1422م. وبداية من القرن الثامن عشر الميلادي، كان يهود ليفورنيا (الغورنيان Elgournian)، مع بكري وبوشناق، هم الذين احتلوا المكانة الأولى (...) وصاروا سادة التجارة الخارجية، وديبلوماسيين هامين للإيالة لدى وزارة الخارجية الأوربية»[33].

أما فئة الدخلاء في المدن فهم العناصر الأجنبية عن المجتمع الجزائري، مثل التجار الأجانب والقناصل الأوربيين، ورجال البعثات الدينية، والإرساليات التبشيرية، وجماعات الأسرى المسيحيين. وقد كانت هذه الفئة تعيش في عزلة عن باقي السكان[34].

ب- نشاط أهل المدن:

إن هدفنا من هذا العنصر، ليس هو إعطاء صورة شاملة ومفصلة عن جميع النشاطات الحرفية في المدن الجزائرية قبل الإستعمار الفرنسي. وإنما نريد – فقط – أن نعطي فكرة عن أهم هذه النشاطات، كي نستطيع فهم التحولات التي طرأت على المجتمع الجزائري فيما بعد.

ب-1- الصناعة:

إن المدن الجزائرية رغم أنها «عرفت تقهقرا سكانيا وحضاريا مستمرا منذ القرن الثامن عشر الميلادي[35]» إلا إنها شهدت في العهد العثماني نشاطا يشمل أغلب المهن التقليدية، والحرف اليدوية التي كانت معروفة أنذاك في الأقطار الإسلامية والبلاد الأوربية[36].

ورغم البنية الاجتماعية الجزائرية عرفت عبر التاريخ الطويل أنواعا أخرى من التأثيرات التي تنتمي إلى مجالات حضارية أكثر اتساعا وتنوعا فإن «اندماجها في التدريجي في العالم الإسلامي خصوصا هو الذي قرر مصيرها نهائيا، وطبع بطابعة جميع أشكال النشاطات الحرفية والإنتاجية التي استمرت إلى غاية الغزو الفرنسي»[37].

وفي هذه الإطار العربي – الإسلامي، سوف نتناول هذه الحرف والصناعات، بدءا بالبسيطة منها والإستهلاكية، ووصولا إلى الصناعات الكبيرة نسبيا، والتي تخرج من إطار العائلة إلى المعمل وتتطلب يدا عاملة أكثر، وتترتب عنها علاقات إنتاج وقيم عمل.

إن البيت، في المجتمع المغربي عموما، وفي الجزائر موضوع بحثنا، كان عبارة عن ورشة تمجد فيها قيمة العمل. ويركز لوتورنو على حرفة الحياكة والنسيج «التي ترتبط بها حرف أخرى تمارس داخل البيت من طرف النساء. إذ يتعلق الأمر بغزل وتصفيف الصوف، والقطن والحرير والتي تمارسها على وجه الخصوص نساء من الفئات الاجتماعية ضعيفة الدخل. ثم تأتي بعد ذلك حرفة الطرز على الصوف أو القطن أو الحرير أو خيط الذهب أو الفضة. وهذه حرفة راقية تمارسها نساء من الفئات الثرية، إما للدخل أو فقط لشغل أوقات الفراغ. وكانت كل هذه الأشغال تؤدى داخل البيت، وتتقاضى بعض النساء عليها أجرة، وكانت الصوف تصبغ بألوان مختلفة، مما جعل هذه الحرفة مرتبطة بحرفة أخرى، هي حرفة الصباغة..»[38].

ونظرا لأهمية دور البيت في المجتمع الجزائري ما قبل الإستعمار، فإن الملاحظ أن الصناعات الغذائية لم تكن منتشرة على نطاق واسع «فالخبز مثلا، كان يصنع في البيت، ويرسل إلى المخابز لإنضاجه. ولم يكن هناك مشروبات مصنعة، سوى في المدن التي عرفت تأثير الأتراك. ونفس الشيء يقال عن الحلويات والمرطبات والمصبرات..»[39].

أما الحرف الصغيرة ذات الطابع الإستهلاكي الواسع، والتي كانت تمارس خارج البيت، فقد شملت كما أشرنا سابقا، أغلب المهن التقليدية، والحرف اليدوية التي كانت معروفة أنذاك في الأقطار الإسلامية والبلاد الأوربية[40]. ‹‹ففي المدن الصغيرة نجد الحرفة تقدم للإستهلاك الأشياء الأكثر ضرورة للحياة اليومية. أما المدن الكبرى فإنها تمنح جملة من المنتجات الواسعة نسبيا، خصوصا ما يتعلق منها بأشياء الترف والزينة..››[41].

إن هذا النوع من الحرف نجده مثلا ‹‹قسنطينة، حيث ورشات النجارين/ والحدادين، والصفارين (صانعي النحاس)، والسراجين والدباغين، والصباغين، والخرازين ...الخ وتلمسان التي اشتهر سكانها بحياكة الملابس الراقية. كما ذكر الملاحظون وجود حرف متنوعة لتحويل الخشب، والمعادن والجلود، التي تصنع منها النعال الخفيفة (البلاغي). والجزائر العاصمة، وهي أهم مدينة تحت الحكم التركي. فقد ساهم الأندلسين بها، في تطور الحرف، خاصة منذ القرن الثامن عشر (...) أما خارج هذه المدن التي كانت تتركز بها أغلب الأنشطة الحرفية والفنية، فإننا نجد بعض المدن الصغيرة تتوفر على حرف أقل أهمية، ونذكر خصوصا، مدنا مثل غرداية، والأغواط، وبسكرة، ومعسكر، وندومة ومازونة، والقلعة، والمدية، وبجاية، وعنابة. وهذا الانتشار للحرف عبر التراب الجزائري، يؤكد لنا أن الإنتاج في هذا الميدان قد بلغ مستوى لا يمكن إهماله أو الإستهانة به، رغم انحطاط المستوى العام للنشاط الحرفي، منذ بداية القرن التاسع عشر››[42].

وهناك نوع آخر من الصناعات المكلة لهذه الحرف، والتي كانت تتطلب يدا عاملة أكثر حرفية ومهارة. ومنها الصناعة الخاصة بإنتاج وسائل ممارسة الحرفة ‹‹وهذه الأخيرة كانت تنتج من طرف المختصين، في الميدان. وقد كان هؤلاء يوجهون إنتاجهم، ليس فقط لسكان المدن، وإنما أيضا للفلاحين، من سكان الأرياف، بتزويدهم بالعتاد الفلاحي. ومن هذه الحرف نذكر الخراطة على الخشب، وصناعة المسامير، وصناعة الرفوش والفؤوس، وآلات الحرث، وصناعة العجلات بأنواعها... إلخ››[43]. ثم يأتي بعدها في الأهمية صناعات البناء، بدءا بتحضير مواده الأولية، ووسائله من اللبن، والطوب والقرميد والبلاط، ووسائل التصريف، ولوازم السقوف، ونجارة الأبواب، والرخام للبناءات الراقية..››[44].

ويقودنا هذا النوع من الصناعة للبناء إلى ذكر نوع من الصناعات التحويلية الضرورية، والتي كان «يراقبها البايلك مباشرة والمتمثلة في الورشات الخاصة بصناعة وسائل الملاحة، والمحاجر، ومعامل السباكة لصناعة المدافع، وكذا مطاحن القمح العمومية...»[45].

إن استعراض هذه الحرف والصناعات بأنواعها هو أمر ضروري لبحثنا من حيث أنه يبين أن المجتمع الجزائري كان من حيث نشاطه الإنتاجي قبل الإستعمار يحقق الإكتفاء الذاتي، ولا يقل عن غيره من المدن الأوربية في ذلك الوقت. ويهمنا الآن أن نتناول الجانب التنظيمي لعلاقات الإنتاج والقيم التي تحكمها.

إن جميع النشاطات الحرفية والصناعية المذكورة سابقا، كانت موزعة على النقابات المهنية. أما عن وظائف هذه النقابة، فيذكر لوتورنو أنها كانت «تقتصر على الأعمال الخيرية، والتدخل لإصلاح ذات البين، وتصفية الخلافات التي كان يؤخذ فيها برأي أصحاب الخبرة في ميدان الحرفة، وكذا التدخل للتفاوض مع السلطات الرسمية في المسائل التي لها علاقة بالحرفة...»[46].

كما يذكر بورديو عنصرا هاما بشأن التركيبة الاجتماعية للنقابة الحرفية، إذ يذكر ان هذه الأخيرة كانت «تشكل نوعا من العائلة الموسعة، حتى ولو كان أعضاؤها لا يرتبطون برابطة دم حقيقية. وهذا الإطار كان يمثل بالنسبة لسكان المدن ما يمثله العرش أو القبيلة، بالنسبة لسكان الريف...»[47]. وهذا ما يجعلنا نؤكد على ملاحظة هامة بالنسبة لموضوعنا، وهي أن «الفرد المعزول خارج المجموعة، ظل إستثناءا غير مقبول داخل المجتمع في المدن، وأن الإنتماء إلى مجموعة بشرية كبيرة أو صغيرة كان هو القاعدة الوحيدة المعترف بها...»[48].

وقد ظلت القيم داخل النقابة الحرفية بعيدة كل البعد عن القيم الإقتصادية الغربية الحديثة. إذ أن هذه الحرف كانت «تعمل على إشباع مطالب وحاجات معينة، ولم تكن تعمل لخلق مطالب إستهلاكية أخرى..»[49]. ويلاحظ لوتورنو أن غياب الصراع الطبقي داخل النقابة الحرفية «فرغم أن بعض الحرفيين كانوا فقراء، إلا أنهم لم يكونوا مقهورين أو مسحوقين بسبب فقرهم». ويرجع ذلك إلى العامل النفسي، والشعور الديني المسيطر داخل النقابة الحرفية[50].

ويرجع تجذر هذه القيم الدينية لدى النقابات الحرفية بالمدن — في رأينا — إلى ما يشير إليه مراد بودية بشأن «إندماج التشكيلة الاجتماعية الجزائرية، في القضاء الاقتصادي للعالم

الإسلامي...»[51]. وهذا ما جعل الحياة اليومية المغربية عموما، ومنها الجزائر «تتحرك في محيط ديني، سجله جميع الرحلة الذين زاروا هذه البلاد (...) بحيث ظلت صلاة الجماعة اليومية تؤدى بالمساجد (...) وصار العمل الحرفي منظما حسب هذه الويترة، بحيث كان مبرمجا حسب الصلوات الخمس...»[52]. وبما أن منتجات الحرف والصناعات تحتاج إلى أسواق لتصريفها، فإن هذا سوف يقونا منهجيا إلى إعطاء فكرة عن التجارة بالجزائر قبل الإستعمار.

ب-2- التجارة:

يذكر مؤلفا كتاب "الجزائر في التاريخ"[53]، أن النشاط التجاري في الجزائر خلال العهد العثماني كان يتوزع على المدن الكبرى والأسواق الأسبوعية والموسمية. ومن أهم المراكز التجارية أنذاك مدن الجزائر، وقسنطينة، وتلمسان. وقد تركزت الأسواق التجارية بمدينة الجزائر في شارعين رئيسين، أحدهما عند باب عزون إلى باب الوادي، والآخر من وسط المدينة، وينحدر نحو المرسى. وكانت توجد بالشارع الأول، سوق الكتان وسوق الشمع، وسوق الفحم، وسوق الحرارية، وسوق الحديد...إلخ وفي الشارع الثاني، كانت توجد أسواق أخرى منها سوق السمن، والقيسارية، حيث تباع الكتب ويجتمع النساخون.

وارتبطت تجارة مدينة قسنطينة بقوافل تونس، والصحراء. وكانت تستورد الأقمشة الحريرة، والخيوط المذهبة وغيرها من أقطار المشرق عن طريق تونس. وكانت تصدر البرانس، والجلود، والمواشي، والحنة، ومسحوق البارود الوارد إليها من أقطار السودان والصحراء الشرقية. وكانت مدينة تلمسان قد استقطبت تجارة المغرب الأقصى، والجهات الغربية من الجزائر. وكانت لهذه المدينة صلات قديمة ببلاد السودان. وقد ظلت أسواق مدينة تلمسان تتحكم في تجارة القطن والتوابل والأقمشة والجلود، وأخشاب البنادق، وريش النعام والعاج والعلك. وكانت هذه المواد وغيرها تجلب من جبل طارق، أو فاس، أو ترسل من أقاليم الجنوب مقابل تصدير الإنتاج المحلي من الحبوب والزيت والبلاغي (النعال الخفيفة).

كما كانت بعض الواحات الصحراوية محطات للتجارة، وأسواقا هامة للتبادل مع السودان، وإقليم التل، مثل ورقلة وتقرت، وقرى وادي ميزاب. ذلك أم ورقلة ظلت خلال العهد العثماني تعد سوقا رئيسية لمنتوجات السودان، وكان يتم عن طريقها تبادل منتوجات السودان بمصنوعات ومحاصيل الشمال. وكانت مدينة تقرت معبرا لتجارة وادي

سوف ووادي ريغ، من التمر والتبغ والصوف والزرابي، والملح والوبر، والملابس الصوفية، مقابل منتوجات إقليم التل من الحبوب والمصنوعات كما كانت أسواق وادي ميزاب معبرا، ومحطة إستراحة، ومخازن مؤقتة لمختلف المصنوعات والمحاصيل الزراعية التي كان التجار الميزابيون يحصلون عليها من واحات الصحراء أو يستوردونها من أسواق الجزائر، وتونس، وقسنطينة.

ويذكر "مراد بودية" أن تجارة القوافل هي التي كانت تمون السوق الجزائرية، بالمنتجات المستوردة. وتجارة هذه هي «نوع من التجارة الكبيرة التي تتشكل في صورة قافلة أولى، وهي قافلة الحج المتجهة نحو مكة، إنطلاقا من المغرب الأقصى ومرورا عبر الجزائر وتونس. وفي مكة، كان المغاربة يحضرون الأسواق التجارية التي يؤمها المسلمون من جميع مناطق العالم. وهناك كانوا يتبادلون منتجات مغربية بأخرى مشرقية. وفي طريق العودة كانت القافلة تترل بأسواق مصر وتتزود بمنتجات أخرى. أما القافلة الثانية، فقد كانت تنطلق من تلمسان، أين تتجمع القوافل القادمة من المغرب الأقصى، وتتبادل منتجات هذه المدينة بمنتجات الصحراء. غير أن قافلة قسنطينة باتجاه تونس كانت هي الأهم من حيث المبادلات التجارية. وكانت هذه القافلة تسير مرة كل شهر (...)، وكان الميزابيون والبسكريون يسهرون على سلامة هذه القافلة التي ساهمت إلى حد كبير في تزويد أسواق مدينة قسنطينة. وقد ظلت هذه القافلة محافظة على مكانتها التجارية إلى غاية الإحتلال الفرنسي...»[54].

إنه يجب الإلحاح في خاتمة هذا العرض على كون النشاط التجاري على غرار النشاط الصناعي بالمدن الجزائرية قبل الإحتلال، كان مرتبطا بمحيطه الطبيعي، ومستجيبا لحاجاته الفعلية. كما أن هذا النشاط كان يستند إلى البنى الإجتماعية الأصلية، ويعتمد على الروابط الدينية والسياسية، والقيم الأخلاقية التي كانت تمنح المجتمع الجزائري تجانسا وانسجاما. كما أن القبيلة هي التي كانت تحمي القوافل بإستعمال السلاح. كما أن هذه القوافل قد عززت الروابط بين أطراف العالم الإسلامي.

ولكي نبقى على ارتباط بموضوعنا، لابد من الإشارة إلى كون الجزائر خلال هذه المرحلة إلى ما قبل دخول الإستعمار، كانت تعيش وضع المجتمع ما قبل الرأسمالي. وبالتالي فإن الوعي الذي كان يحرك الفئات والجماعات الحرفية والصناعية والتجارية، لم يكن كما يقول الجابري هو «الوعي الطبقي بل الوعي الفئوي: العصبية القبلية، التعصب الطائفي،

التضامن الحرفي.. ومن هنا فالناس، داخل هذا النوع، يكونون مشدودين لا إلى مصالحهم الإقتصادية المباشرة بل إلى (...) المرحلة التي ترتبط بها الإمتيازات، أو الأمجاد، أو التضحيات التي تشغل مخيال هذه الجماعة، والتي بها تتحدد هويتها...»[55].

وكل هذا الذي ذكرناه سابقا، يمثل عناصر هامة لموضوعنا، ولكنها لا تعبر عن نفسها إلا بواسطة مؤسسات سياسية ودينية وثقافية.

الهوامش

(1)- عدى (الهواري)، الاستعمار الفرنسي في الجزائر (1830-1960)، دار الحداثة، بيروت 1983، ص15.

(2)- نفسه، ص58.

(3)- نفسه، ص22.

(4)- Hermassi (B), Etat et societé au Maghreb, Paris 1953, P,43.

(5)- Ibid, P,43.

(6)- Ibid, P,43.

(7)- الجابري (محمد عابد)، العصبية والدولة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1992، ص23.

(8)- عدى الهواري، المرجع السابق، ص117.

(9)- Bourdieu (P), Sociologie de l'Algérie, "QUE SAIS – JE ?", P.U.F, Paris 1958, P,72.

(10)- Mérad (Boudia A), La formation sociale algérienne précoloniale, Alger 1981, P,43.

(11)- Ibid, P,85.

(12)- Hermassi (B), Op.Cit, P,18.

(13)- Bourdieu (P), Op.Cit, P,33.

(14)- عدى الهواري، المرجع السابق، ص117.

(15)- Adala (M), La place de la culture, musulmane dans la vie socio-politique de l'Algerie (THESE DOCT ETAT), Montpellier-1, 1992, P P,111-112.

(16)- Merad (B), Op.Cit, P,35.

(17)- Bourdieu (P), Op.cit, P,86.

(18)- Merad (B), Op.Cit, P,17-18.

(19)- Adala (B), Op.Cit, P,111-112.

(20)- الجابري (محمد عابد)، العقل السياسي العربي، ص ص32-33.

(21)- Merad (B), Op.Cit, P,83.

(22)- الجابري (محمد عابد)، المرجع السابق، ص43.

(23)- Hermassi (B), Op.Cit, P,20.

(24)- عدى الهواري، المرجع السابق، ص21.

(25)- Gabriel (A), La tribu M'sirda, in : Revue Afr. 1927, P,74 et stes.

(26)- Laroui (Abdellah), L'Histoire du Maghreb, Ed. Maspéro, Paris 1976, P,64.

(*)- هذا خلافا لما كان عليه الوضع قبل ذلك، إذ يذكر سعد الله (تاريخ الجزائر الثقافي، ج1، ص180) أن المجتمع الجزائري كان مجتمعا مدنيا، وأن المدينة كانت تلعب دورا رئيسيا. ولكن الظاهر – في رأينا – أن دور المدينة تدهور بعد ذلك لأسباب سياسية وإقتصادية، حتى وصل قبل دخول الإستعمار إلى ما وصفناه.

(27)- Julien (ch,A), Histoire de l'Algerie contemporaine, PUF, Paris 1964, P,10.

(28)- سعيدوني والبوعبدلي، المرجع السابق، ص111.

(29)- نفسه، ص ص92-105.

(30)- Merad (B.A), Op.Cit, P,168.

(31)- Julien (ch.A), Op.Cit, P,13.

(32)- سعيدوني والبوعبدلي، المرجع السابق، ص ص92-105.

(33)- Julien (ch.A), Op.Cit, P,11.

(34)- سعيدوني والبوعبدلي، المرجع السابق، ص ص92-105.

(35)- Julien (ch.A), Op.Cit, P,9.

(36)- سعيدوني والبوعبدلي، المرجع السابق، ص ص61-73.

(37)- Mérad (B), Op.Cit, PP,159-160.

(38)- Le Tourneau (R), Les villes musulmanes de l'Afrique du Nord, Alger 1954, P,60.

(39)- Ibid, P,59.

(40)- سعيدوني والبوعبدلي، المرجع السابق، ص ص61-73.

(41)- Le Tourneau (R), OP.Cit, P,58-59.

(42)- Mérad (B), Op.Cit, P,161.

(43)- Le Tourneau (R), Op.Cit, P,62.

(44)- Ibid, P,61.

(45)- Mérad (B), Op.Cit, P,183.

(46)- Le Tourneau (R), Op.Cit, p,53.

(47)- Bourdieu (P), Op.Cit, P,55.

(48)- Le Tourneau (R), Op.Cit, P,48.

(49)- Ibid, P,55.

(50)- Ibid, PP,65-67.

(51)- Mérad (B), Op.Cit, P,159-160.

(52)- Le Tournrau (R), Op.Cit, P,89-90.

(53)- سعيدوني والبوعبدلي، المرجع السابق، ص ص61-73.

(54)- Mérad (B), Op.Cit, P,227-228.

(55)-. الجابري (محمد عابد)، ص29.

Maître d'Ecole et franc – Maçonnerie dans le Constantinois de l'Entre – deux guerres

D.R: Sekfali abderrahim

- Université Mentouri Constantine -

INTRODUCTIONS :

C'est au XVIIe siècle qu'apparaît la Franc-Maçonnerie en grande – Bretagne puis au Xvlle en France.

Au début elle a une préfiguration spéculative (c'est – à dire moderne) avant de devenir opérative, digne héritière des bÂtisseurs de cathédrales et par analogie les francs-maçons (ou «frères de lumière» comme on dit parfois) ambitionnaient de bâtir «le Temple de l'humanité».

La Franc-Maçonnerie importée par l'Europe depuis deux siècle en Afrique a eu une grande influence et elle y est présente aussi bien en Amérique et aux Etats-Unis.

Elle a des liens étroits avec la colonisations de l'Afrique - dans l'Algérie coloniale, elle se développe rapidement par l'Europe des militaire, au début du moins, mais les relais sont repris par la suite par les civils. Elle se structure surtout sous la IIIième république Française dont elle défend la laïcité et en fait son grand combat.

Le partisan de l'école laïque en France, Jules Ferry (1832-1893) de surcroît était franc-maçon – la lutte entre les religieux et les laïcs aboutit à la séparation de l'Eglise et de l'Etat (loi du 09 décembre 1905).

Les maîtres d'école étaient nombreux à être affiliés à la Franc-Maçonnerie, distribuant un enseignement neutre sur le plan confessionnel.

Ce caractère laïque et distinctif de l'école influença les instituteurs de l'école Républicaine.

L'IMPLANTATION DE LA FRANC-MAÇONNERIE DANS LE CONSTANTINOIS[(1)]

Rétrospective des loges maçonnique à Bône (Annaba) en 1832 ayant pour nom Bélisaire puis celui de Ismaël avec un caractère particulier : une prépondérance militaire.

Une loge rivale des Arts inséparable se constitue en 1839 dans la même ville avec une trentaine de maçons civils. Mais les deux loges fusionnement le 29-10-1845 ayant pour nom : la loge Hippone.

A Bougie (Bejaia), huit maçons fondent le 25 juin 1836 une loge : « les frères Numides » en 1838 elle compte 25 membres.

A Djidjelli (Jijel) une très petite loge naît sous le patronage de « Scipion » en 1841 parmi les 10 fondateurs six appartient à la Légion Etrangère.

L'Empire des militaires est fortement marqué dans les villes comme Sétif et philippeville. A Sétif, en 1841 la loge « les Enfants de Mars » est fondé par une vingtaine de frères.

A Philippeville, l'établissement d'une loge « les régénérateurs de Rusicada » est remplacé en 1843 sous le signe distinctif « les enfants de Mars » avec une large prédominance des civils.

« Les Enfants de Mars » auront l'honneur d'installer en Mai 1845 la loge de « Saint-Vincent de Paul » à Constantine « comme représentant plus particulièrement la grande pensée humanitaire qui doit être le but des travaux de la loge nouvelle ».

une nouvelle loge ayant le signe distinctif « le progrès » voit le jour en 1850 à Guelma, elle compte 12 militaires sur 40 parmi les membres.

Le réveil des maçonniques en Algérie sous le second Empire est remarquable : « les Hospitaliers » à Constantine en 1862 ; les « Amis de la Vérité » à Philippeville en 1862 ; le « Bastion de France » à la Calle en 1862 ; « l'Oasis » à Batna en 1855.

Sous la Troisième République on assiste à une nouvelle Franc-Maçonnerie: « les frères Numides » à Bougie connaissent un redéploiement, la loge « L'Union Sétifienne » est crée le juin 1879 ; la vieille loge de « Saint-Vincent de Paul » devient en 1882 « Union et Progrès ».

La maçonnerie Algérienne a connu une vie agitée.

Il est assez difficile d'évaluer le nombre de maître d'école ayant appartenu à la Franc-maçonnerie dans le Constantinois entre 1919 et 1939.

Dans son étude sur la Franc-maçonnerie en Algérie, Xavier Yacono, nous montre son évolution de 1785 à 1884, d »après la carte de l'activité maçonnique, nous avons vers 1884 dans le Département de Constantinois trois grandes loges :

- *La loge du grand Orient.*
- *La loge du grand Orient avec chapitre.*
- *La loge de la grande loge de France.*

Mais depuis, à notre connaissance aucun chercheur ne s'est penché sur la question de la Franc-maçonnerie Algérienne[2].

« Ce sont toujours les grands problèmes de la vie politique française qui retiennent l'attention des Francs-maçons algériens – Les questions scolaires restent une grande préoccupation et d'abord le souci de défendre la laïcité par une application sans faiblesse des lois existantes... On veut aussi la prolongation de la scolarité et la multiplication des œuvres post-scolaires... Les loges manifestent une attitude nettement antifasciste – Aux élections de 1936, elles soutiennent les candidats du Front Populaire : Alger élit le frère Marcel REGIS et Oran le frère Marius DUBOIS... La Franc-maçonnerie algérienne ne condamne pas la célébration de la prise d'Alger car elle glorifie l'œuvre accomplie par la colonisation de 1936, elles soutiennent les candidats du Front Populaire : Alger élit le frère Marcel REGIS et Oran le frère Marius DUBOIS... La Franc-maçonnerie algérienne ne condamne pas la célébration de la prise d'Alger car elle glorifie l'œuvre accomplie par la colonisation, mais elle défend une politique de rapprochement et de fraternité entre les différents éléments ethniques et, dans l'extension du droit de vote aux élections législatives à des autochtones non naturalisé... »[3].

Nous avons pu grâce à l'enquête dans la presse, et en nous référent à des listes de Francs-maçons du grand Orient de France, connaître et dresser une liste (incomplète) de maîtres d'écoles pour le Constantinois.

LE GRAND ORIENT DE France :[4]

- Loge Aurès (Batna).

- Loge Hippone (Bône).

- Loge Jean – Jaurès (Bordj-Bou-Arreridj).

- Loge Etoile du Sahel (Bougie).

- Loge Cirta (Constantine).

- Loge Fraternelle de Kalama (Guelma).

- Loge Mascula (Khenchela).

- Loge les Enfants de Mars (Philippeville).

- Loge Union Sétifienne (Sétif).

- Loge Etoile de la Numidie (Souk-Ahras).

Les Membres :

UTEZA (Louis) : 18ème – Directeur de l'école de Batna, vénérable de la loge Aurès-Orient de Batna (Annuaire du grand orient 1924).

CASANOVA (Philippe) : 33ème – Ecole Primaire Supérieure de Sétif, vénérable de la loge Union Sétifienne, Orient de Sétif (Annuaire du grand orient 1931).

PAjOT (Alfred) :33ème Directeur de l'école à Bône – Loge Etoile de la Numidie, orient De souk-Ahras. Président de conseil Philosophique, Hippone-Orient de Bône (Annuaire du grand orient 1931).

La grande loge de France(5)

- Loge Concorde et vérité (Bône)

- Loge Exelsior (Biskra)

- Loge les Hospitaliers (Constantine)

- Loge Paix et liberté (Saint-Arnaud)

- Loge Concorde Sétifiènne (Sétif)

Les Membres :

VEJUX (Pierre) : Directeur à Batna-Ancien Député de la loge Excelior (Annuaire de La grande loge de la France 1924).

DIFFERE (Fernand-Barthélémy) : Instituteur à Constantine en 1919-30ème vénérable de la loge les Hospitaliers. (Conte-rendu du Suprême Conseil 1914-1919).

MEDJOUB (Khalafat) : 33ème Instituteurs à Constantine en 1919- Ancien vénérable de la loge les Hospitaliers. (Annuaire de la grande loge de la France 1920).

MURACCIOLO (Ange) : Instituteurs retraité à Constantine, député de la loge des Hospitaliers. (Annuaire de La grande loge de la France 1932).

Dans Le dictionnaire Universel de la Franc-Maçonnerie, BERESNIAK Daniel et PSACHIN Myriam signalent l'existence de la loge du Droit Humain à Constantine et Alger-Républicain(6) *de la loge maçonnique La lumière Africaine.*

Membres de l'enseignement, Franc-maçon (philippeville et sa région)[7].

- D. CIANRANI.

- C. PAGES.

- E. ALLARD.

- A. DELEUZE.

- C. MLLET.

- AUBERTIN, de la loge Les Enfants de Mars.

- BALLOUT

- CIZERON (Clément) : Directeur d'Ecole à Chetma, Franc-maçon depuis 1933, vénérable de la loge de Biskra de 1936 à 1939.

- CAUSSIGNAC : Inspecteur Primaire à Constantine, Dignitaire de la Franc-maçonnerie, loge les Hospitaliers- Constantine.

- SATOUR (Ali dit Albert) : Directeur de l'Ecole Indigène de Djidjel (jijel) Dignitaire de la Franc-maçonnerie- loge les Hospitaliers Constantine il démissionne en 1938[8].

Dans un article récent, intitulé : « Une épuration méconnue : l'épuration Vichyste en Algérie (1940-1942) », Jacques CANTIER[9] *donne l'exemple du Corps enseignant à propos de l'épuration antimaçonnique, à la suite de l'application de la loi du 13 Août 1940 et celle du 11 Août 1941.*

« Implantée en Algérie depuis les débuts de la conquête, la Franc-maçonnerie comptait sans doute à la veille de la guerre plus de 3000 membres répartis pour l'essentiel entre la grande loge et le grand Orient- Bien implantée dans la fonction publique et dans le personnel politique local apparaissent comme une forme de sociabilité coloniale bien admirée localement. Elle a aussi à faire les frais de la volonté d'épuration du régime de Vichy ».

La loi du 13 Août 1940 dissout les sociétés secrètes et impose aux fonctionnaires de déclarer sur l'honneur de ne pas appartenir à l'une des organisations visées. A l'automne 1940 est créé un service des sociétés secrètes confié à l'historien Bernard FAY. Une nouvelle étape est franchie avec la loi du 11 Août 1941 qui prescrit la publication au Journal Officiel des noms des dignitaire et leur interdit d'exercer des fonctions publiques. L'amiral ABRIAL semble s'être montré moins sévère en la matière qu'en ce qui concerne le statut des juifs. Dans

un courrier de Novembre 1940 il explique à Vichy que par manque de personnel compétent de rechange il doit maintenir un certain nombre d'anciens francs-maçons au sein des directions du gouvernement général. Ses successeurs, les gouverneurs WEYGAND et CHÂTEL, ont appliqué avec plus de rigueur la législation antimaçonnique ; la fin de 1941 les révocations des dignitaires de la franc-maçonnerie se multiplient. Le service des société secrètes, alerté par certaines dénonciations provenant de particuliers, de la légion française des combattants ou du Pionnier, journal local du PPF, soupçonne toutefois l'administration algérienne de ne pas faire preuve d'un zèle suffisant... ».

CONCLUSION :

Il serait utile de suivre l'itinéraire de ces instituteurs pour mieux cerner les différents aspects de l'idéologie coloniale dominante à travers leur biographie et leur appartenance à des partis politique de l'époque.

L'enquête reste à faire pour déterminer leur rôle et leur participation effective lors des compagnes des élections municipales, cantonales et législatives.

La question de la France-maçonnerie demeure un aspect méconnu de notre histoire.

Néanmoins, il est souhaitable de ne pas « voir l'école que de l'intérieur c'est à dire les enseignants »[(10)] l'analyse peut être poussée pour comprendre le long cheminement de la laïcité dans l'institution scolaire sous la Troisième République.

Notes

(1)- D'après les renseignement recueillis dans : Un Siècle de Franc-Maçonnerie Algérienne (1875-1884) de X Yacono.

(2)- ROBINARD joselle – la Franc- Maçonnerie et colonisation sous la troisième république 1904-1936 Thèse de Doctorat IIIe – Histoire 1971 – Aix – en Provence sous la direction du professeur Jean – Louis MIEGE.

(3)- BERESNIAK Daniel et PSAHIn Myriam – Dictionnaire Universel de la Franc – maçonnerie – Paris 1974.

(4)- Le grand Orient de France – Liste des Franc – maçonnerie Du grand Orient Tomes I et II.

(5)- La grande loge de France-Constitution rélements-listes des membres (Tomes 1 et 2) Paris 1934.

(6)- Alger républicain 10 Novembre 1938.

(7)- Enquête – renseignement par R... G... : Instituteur honoraire sur les instituteurs appartenant à la loge « les Enfants de Mars » de Philippeville (Skikda avant 1940).

(8)- Archive d'outre – Mer aix – en Provence 14h42.

(9)- Une épuration méconnue : l'épuration vichyste en Algérie (1940-1942).

http://.univ-Mse2.fr/histoire/mirech/bultin1999/cantier.htm

(10)- Expression emprunté à BAUDELOT Christian et ESTABLET Roger – L'école primaire divise... cahiers 304, Maspero – Paris 1975 page 89.

تـوصيات الـملتقى الدولي للتاريخ

"التغيرات الاجتماعية في البلدان المغاربية عبر العصور"

في إطار الملتقى الدولي للتاريخ، الذي تم تنظيمه بالتنسيق بين مخبر الدراسات التاريخية والفلسفية وقسم التاريخ بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة منتوري / قسنطينة يومي 29-30 محرم سنة 1422 هـ الموافق لـ 23-24 أفريل 2001.

ألقيت محاضرات علمية تاريخية وفكرية، تمحورت موضوعاتها حول: **"التغيرات الاجتماعية في البلدان المغاربية عبر العصور"**، من قبل أساتذة مختصين قدموا من الجامعات الوطنية والعربية: لبنان وتونس والجزائر والمغرب وموريطانيا.

وقد غطت هذه المحاضرات جلّ محاور الملتقى أعقبتها مناقشات وتعليقات واستفسارات مكثفة أثرت موضوع الملتقى إثراءا معتبرا.

من أبرز المحاور التي تناولها المحاضرون بالبحث والتحليل والتعليل والمناقشة: مصادر تاريخ المجتمع المغاربي، وجدلية البداوة والعمران وجغرافية بلاد المغرب وظاهرة الأمراض والأوبئة وكيفية الوقاية منها وتطور الأسرة، كالعادات والتقاليد والزواج والحفلات والأوضاع الاجتماعية للجاليات المغاربية في البلدان العربية وظاهرة الحمامات ودورها في العلاقات الاجتماعية والعائلية وبناء المدن وظاهرة التسول، وأثر الحياة الاقتصادية على المجتمع الجزائري، من خلال الضرائب والغرامات العقابية والاندماج الاجتماعي والحالة المدنية في مدينة قسنطينة في العهدين العثماني والفرنسي، وظاهرة التصوف وأثرها في المجتمع المغاربي والظواهر المذهبية والروحية في المجتمع... الخ.

وبعد الاستماع إلى وقائع الملتقى على مدى يومين كاملين يوصي المشاركون بالتوصيات الآتية:

➢**أولا**– ضرورة التواصل في بحث موضوع التاريخ الاجتماعي للبلدان المغاربية لتغطية الجوانب، التي ما تزال في حاجة ماسة للدراسة والمعالجة، لأن هذا الملتقى لم يستطع طرح كل الموضوعات المهمة في هذا المجال، لأنه موضوع متميز حاول سبر أغوار التاريخ الاجتماعي في حياة المجتمعات المغاربية.

➢**ثانيا-** توطيد العلاقات العلمية والثقافية بين الجامعات المغاربية من جهة والجامعات العربية من جهة ثانية بتطوير البحث العلمي وتنظيم ملتقيات مشتركة ومواصلة البحث في مراحل ما بعد التدرج في هذا المجال الحيوي، والاشتراك في إعداد مشاريع بحث بين أقسام التاريخ ومخابر البحث التاريخي في مختلف الجامعات.

➢**ثالثا-** طبع ونشر أعمال الملتقى على المستوى المغاربي والعربي لتعميم المعرفة التاريخية وإبراز جهود الباحثين العرب في هذا الحقل المعرفي.

➢**رابعا-** التفكير والعمل على تنظيم ملتقى مغاربي بالاشتراك بين الجامعات المغاربية.

➢**خامسا-** مواصلة تكريم الأساتذة الذين خدموا العلم والمعرفة والجامعة من داخل الوطن وخارجه.

➢**سادسا-** تبادل المطبوعات والمنشورات من كتب ودوريات بين أقسام ومخابر الدراسات التاريخية في جامعات البلدان المغاربية.

➢**سابعا-** وفي الختام لا يسع المشاركين في الملتقى إلى أن يتوجهوا بالشكر والتقدير:

- إلى السيد: رئيس جامعة منتوري الدكتور: "عبد الحميد جكون" على رعايته السامية للملتقى وحضوره افتتاحية أشغاله العلمية.
- وإلى السيد عميد كلية العلوم الانسانية والعلوم الاجتماعية الدكتور: "حميد خروف".
- وإلى السيد مدير مخبر الدراسات التاريخية والفلسفية الدكتور: "عبد الكريم بوصفصاف".
- وإلى السيدة رئيسة قسم التاريخ الدكتورة: "بوبة مجاني".
- وإلى رئيس اللجنة العلمية للقسم الدكتور: "محمد الصغير غانم". على التنظيم المحكم والاستقبال الجيد لضيوف الملتقى من أساتذة وطلبة مهتمين.
- وإلى كل الأساتذة الذين ساهموا في إنجاح هذه التظاهرة الثقافية والفكرية لا سيما الأساتذة الضيوف الذين تجشموا مشاق السفر وقلق المطارات ليشاركوا معنا هذا الملتقى العلمي.
- وإلى أولئك الذين سهروا من وراء الستار على إنجاح هذه الندوة العلمية ماديا ومعنويا.

فهرس الموضوعات

